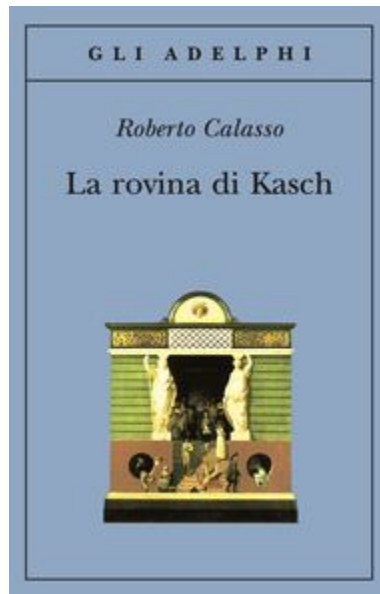


Roberto Calasso
LA ROVINA DI KASCH



La leggenda della rovina di Kasch narra di un regno africano dove il re veniva ucciso quando gli astri raggiungevano certe posizioni celesti. In quel regno arrivò un giorno uno straniero di nome Far-li-mas, dalla terra di là dal mare orientale. Raccontava storie inebrianti: i sacerdoti, ascoltandolo, dimenticarono di osservare il cielo. Con l'arrivo di Far-li-mas ebbe inizio la rovina dell'antico ordine di Kasch, fondato sul sacrificio. Ma anche il nuovo ordine, dove l'uccisione rituale del re era abolita, sarebbe andato presto in rovina. Rimasero soltanto le storie di Far-li-mas. In questo libro è la Storia stessa, guidata da un accorto cerimoniere, che torna a volgersi verso quelle storie. Il cerimoniere è qui Talleyrand, il più chiaroveggente e il più famigerato, il più moderno e il più arcaico fra i politici. Dando il braccio al lettore, come già lo aveva dato a tante Dame e a tanti Potenti, egli ci introduce a luoghi, voci, gesti, vicende: la Corte di Versailles e l'India dei Veda, l'abbazia di Port-Royal e i portici libertini del Palais-Royal, Maria Antonietta, Bentham, Goethe, Fénelon,



Baudelaire, Marx, Chateaubriand, tre sordidi assassini, un bastardo di Luigi XV, un uomo d'armi che si ritira alla Trappa, Napoleone, Joseph de Maistre, Porfirio, Stirner, Sainte-Beuve e molte altre illustri comparse. Ciascuna di queste figure è connessa a ogni altra e tutte ci riconducono alla stessa origine: la leggenda della rovina di Kasch, quale fu raccontata, circa settant'anni fa, da un vecchio cammelliere e qui riaffiora in un arcipelago di storie, avvolte, nutrite, invase e cesellate dal mare del tempo. «La Storia di cui qui si parla è «sinottica e simultanea», è lo smisurato tappeto senza margini dove «è possibile giustapporre e annodare strettamente, sotto lo sguardo, gli avvenimenti più disparati o più distanti», dove i fatti e i commenti sui fatti e le invenzioni sui fatti e i fantasmi dei fatti rimangono perpetuamente avvinti in un letto di tortura e di piacere, dove le forme e le forze non riescono a districarsi, dove lo sguardo è da sempre esposto al «pericolo terribile di toccare i simboli». Qualsiasi giudizio è qui un filo perduto nel groviglio del tappeto e la sua unica pretesa è quella di aggiungersi col suo tenue colore all'intreccio del tutto».

Roberto Calasso

LA ROVINA DI KASCH



ADELPHI EDIZIONI

In origine le montagne avevano grandi ali. Volavano per il cielo e si fermavano sulla terra, seguendo il loro piacere. Allora la terra tremava e vacillava. Indra recise le ali alle montagne. Fissò le montagne alla terra per renderla stabile. Le ali divennero nubi. Da allora le nubi si raccolgono intorno alle cime.

TALLEYRAND

Parlo sulla soglia di questo libro perché sono stato l'ultimo che ha conosciuto le cerimonie. Parlo anche, come sempre, per ingannare. Non a me è dedicato questo libro, né ad alcun altro. Questo libro è dedicato al dedicare. «E' un uomo difficile da seguire nei meandri della sua vita politica, M. de Talleyrand» disse la duchessa d'Abrantès aprendo le porte del : Salon de M. de Talleyrand. All'entrata, gli stucchi fragranti dell'Ancien Régime. All'uscita, il tinello borghese. Al centro, le belve ipnotiche dell'Impero ci fissano dai braccioli. E, in stanze laterali, salutiamo la ghigliottina e le foreste americane. Verso il fondo, un Congresso inciampa negli strascichi delle sue danze. Da ogni angolo rimbalzano verso gli ospiti i Mots del Principe. Un delicato tam-tam, strumento che per la prima volta si era udito ai funerali di Mirabeau, li trasmette per i meandri, billets doux lungo il cammino.

Molte voci diverse li raccontano, quasi mai quella del Principe stesso, così pigro verso lo scrivere. Affidava certe terribili verità all'istante di una risposta, le gettava nel brusio della conversazione, rischiando ogni volta che non venissero raccolte. Ma Talleyrand, revenu de tout ancor prima di mettersi in viaggio, in una cosa almeno mantenne sempre una magnanima fiducia: nella società come salon risonante, dove si nasconde ogni volta almeno un orecchio che capta. Così quei Mots, avvolti in bende balsamiche,

avrebbero traversato gli anni come altrettanti in-folio. Certi aristocratici, da vecchi, tendono a somigliare ai loro servitori. Il Gran Ciambellano diventerà qui, via via, semplice cerimoniere, custode di una casa di spettri, guida turistica. I meandri della sua vita e del suo salon si presteranno a fare da cornice a un'empia rappresentazione che da allora sempre si ripete, seppure con mutevoli sequenze, in luogo del mito che la società si era dimenticata di ripetere. Nei saloni che avvolgevano morbidamente, dolcemente per un'ultima volta, il Congresso di Vienna, nelle conversazioni attirate nel vano di una finestra, subito trascritte dalle polizie segrete, non si trattava soltanto di intrighi galanti e di quello che poi i libri di storia avrebbero chiamato il nuovo equilibrio dell'Europa. Una questione si poneva, prima di ogni altra e dietro ogni altra: trasformare definitivamente il rta, quella articolazione fra cielo e terra che rende possibile la vita e le dà un ordine. Era tutto cominciato un giorno, quando gli dèi, forse stanchi dell'angoscia solida e opaca della mescolanza primordiale, «desiderarono: «Come fare in modo che questi nostri mondi si separino un po'? Come avere più spazio?». E allora respirarono in quei mondi pronunciando le tre sillabe «vi-ta-ye», e i mondi si allontanarono l'uno dall'altro e ci fu più spazio per gli dèi». E, più tardi, per gli uomini. Ora non era certo più il caso di parlarne, anzi nessuno ne serbava precisa memoria, ma urgeva pur sempre risolvere una questione di famiglia che appunto al rta risaliva: legittimare come sua erede la legittimità. Anche di legge si provava un qualche imbarazzo a parlare. La vera parola del momento era l'altra: legittimità e chi la raccolse non poteva essere che Talleyrand, l'uomo che con la legge aveva sempre tenuto rapporti di cortese distacco. Il passo era enorme, perciò andava avvertito il minimo possibile, andava sommerso nei

balli e in faticose querelles dinastiche, e talvolta domestiche. Legittimità era l'ultimo nome rassicurante, un picnic fra i ruderi erbosi. Ma dietro la legittimità si nascondeva un altro nome, un altro regno: il regno della convenzione, che finalmente giungeva al potere assoluto. Fino allora era stata l'eterno ramo cadetto della psiche, la sua potenza era cresciuta costantemente, ma in un'ombra innominabile, perché le mancava appunto la legittimità. Per averla, la avrebbe svuotata e ne avrebbe vestito gli abiti. Ora si trattava di riconoscerla di fatto, dando al fatto l'impero. A ciò si era evidentemente arrivati per necessità politica. Con la campagna di Russia, Napoleone aveva evocato il fantasma della guerra illimitata, attirata dalla terra che già di per sé inscena l'illimitato, l'incontrollabile, l'irrecuperabile mescolanza, l'uscita-da-sé dell'Europa, lontano dalla civilisation e dalla sua douceur. Quello stesso illimitato era già pronto a manifestarsi all'interno dell'Europa, con eufemismo da diplomatici lo avrebbero chiamato «la questione sociale». Era dunque il momento di cedere il potere a quell'unica potenza che prometteva di patteggiare da pari a pari con l'illimitato, se non addirittura di dominarlo (ma già allora pochi ne erano convinti): la Convenzione in quanto Legittimità. Il tempo avrebbe provveduto a chiarire, a sbiancare le ossa dei significati. Nella giungla fra Tailandia e Cambogia vagava Pol Pot con i suoi. Per la maggior parte del mondo che lo circondava egli era ancora l'unica legittima autorità del suo paese. I templi capovolti della sua regalità si espandevano nelle vaste, numerose fosse comuni, profondamente incassate nella terra. La stratificazione di quei morti compendia le nostre Fasi Canoniche: nello strato più basso i cadaveri mostrano lembi di vesti variopinte, sono fedeli di Lon Nol (l'Ancien Régime); poi seguono, verso l'alto, i bonzi buddhisti (i

sacerdoti refrattari); poi un po' di civili generici (la polizia della Salute Pubblica avventata contro chiunque); infine gli stracci scuri degli stessi khmer rossi (i veri giacobini, i veri bolscevichi, complottatori e rinnegati). I becchini ammucchiavano pile di teschi nelle forme che da tempi remoti i contadini cambogiani usano per accatastare il loro raccolto annuale di ananas. Davanti alle fosse comuni la storia torna a essere storia naturale. Duchessa d. Abrantès: Quando fu che cominciammo a mascherarci tutti? Fatemi ricordare... sì, era quando ancora non mi lasciavano uscire in società, e i miei cugini dai denti affilati mi facevano visita per raccontarmi tutto... erano gli anni imprudenti del Direttorio, quando le toghe purpuree imballate in Inghilterra furono sequestrate alla dogana... quando Bonaparte fu accolto al Luxembourg dai cinque Direttori impennacchiati, con i mantelli gremiti di arabeschi, taglio medioevale sì, perché ancora non si erano proprio decisi per la Virtù romana... lividi d'ansia davanti al Generale che il sublime Ossian teneva sospeso a due pollici da terra... disse il nostro caro amico, il nostro, e di tutti, perenne traditore Talleyrand, l'unico che abbia saputo tradire tutto, ma non lo stile... e non certo per delicatezza, ma perché quello è lo scettro d'oro a cui fa ossequio, alla fine, un vasto regno di questo mondo, e di qualcun altro... Come un accampamento di nomadi inebetiti, fra pezze di stoffa rapinate a ignari viaggiatori, questa era Parigi allora... Tutti sognavano la Corte, ma già cominciavano a perdere il ricordo dei gesti giusti... rappresentavano il popolo, ma non basta... pur sempre rappresentanti, un po' come quelli che stavano per invadere le diligenze in provincia... con i nuovi listini... Un invincibile tropismo rivolge l'anima verso Talleyrand: «Una volta, ai tempi della mia giovinezza, e anche più tardi, quando amavo i romanzi d'avventure e i melodrammi, ho

visto che quel che mi appassionava era : l'incertezza sull'identità delle persone». Come non sperimentarla su quella maschera che tanti dissero mortuaria o impenetrabile o impassibile, mentre altrettanti le attribuivano le più disparate infamie e le più imprevedute virtù? Una maschera che aveva vegliato su tutto il corso torbido delle Fasi Canoniche, le quali avevano anch'esse dubbie identità: non sapevano, non avrebbero mai saputo nemmeno se considerarsi fauste o infauste, tutte segnate «niveis atrisque lapillis». Alla fine l'unica cosa che si potesse dirne era quella come sempre brutalmente registrata da Bloy: «Evidentemente Dio non sapeva più che farsene di quel vecchio mondo. Voleva cose nuove, e per instaurarle c'era bisogno di un Napoleone». Salvo tale aspra certezza, l'insieme ondeggiava, e allora i tratti di una fisionomia si offrivano come ultimo appiglio. D'altra parte, ogni conoscenza è fisiognomica. L'ultimo sofo della fisiognomica, Lavater, chiese la collaborazione del giovane Goethe per i suoi Physiognomische Fragmente. Non era forse questi già convinto della «generale omogeneità di tutte quante le formazioni della natura?». Certo, fu la risposta di Goethe e il suo contributo all'opera di Lavater si sarebbe spinto addirittura più in là. Anche gli oggetti, i vestiti, gli ambienti diventavano per lui parte della scienza fisiognomica: «La natura forma l'uomo, e l'uomo si trasforma, e questa trasformazione, a sua volta, è naturale; colui che si trova posto in mezzo al vasto mondo se ne fa un altro al suo interno, un piccolo mondo recintato e protetto da mura, e addobbato a sua immagine». Più di cinquant'anni dopo, il vecchio Goethe si trovò a sfogliare la : Collection des portraits historiques de M. le baron Gérard, pubblicata presso Urbain Canel, Paris, 1826. Erano acqueforti piuttosto incerte, che la mano di M. Pierre Adam aveva ricavato da

quei sontuosi ritratti sparsi per l'Europa. L'amico Boisserée, in visita da Goethe, si lamentava per la rozza qualità dell'esecuzione. Goethe gli replicò: «Miei cari ragazzi, noi, nella nostra weimariana modestia, ci contentiamo di queste cose. Voi siete troppo squisiti e di contentatura difficile». In solitudine, Goethe guardò a lungo quelle acqueforti. Ben poco gli importava l'arte, seguiva un suo sogno fisiognomico. Sfogliando l'album, l'occhio gli cadde su un uomo che aveva conosciuto nell'ormai celebre giorno di Erfurt, seduto alla destra di Napoleone (il quale era uscito in quell'imbarazzante battuta: «Voilà un homme!»). Guardando il ritratto di Talleyrand, scriveva: «Quanto più andiamo avanti a contemplare questa raccolta, tanto più essa ci appare importante». Eppure, nel commentare i ritratti di Alessandro I, di Carlo X, di Luigi Filippo d'Orléans, le sue parole erano state di apprezzamento amabilmente generico. Solo dinanzi a Talleyrand lo sentiamo sprofondare in quella oscura quiete contemplativa da cui emanavano le sue pagine più perfette: «Qui abbiamo davanti il primo diplomatico del secolo. Siede nella massima quiete e attende con abbandono tutti i casi del momento. Circondato da una stanza di alto decoro, ma non sfarzosa, lo troviamo vestito con un semplice e appropriato abito di Corte, il cappello piumato sul canapè, subito dietro di lui, come se quest'uomo delle affaires aspettasse l'annuncio che la carrozza è pronta per portarlo a una riunione; il braccio sinistro è appoggiato sullo spigolo del tavolo, accanto a carte e penne, il braccio destro in grembo, il piede destro sollevato sul sinistro, ed egli ci appare perfettamente impassibile. Non possiamo fare a meno di ricordare gli dèi di Epicuro, che abitano là «dove non piove e non nevica né mai soffia la tempesta»; tale è la quiete di quest'uomo, illeso fra le tempeste che sibilano intorno a lui. Si può capire come

egli riesca ad assumere un tale aspetto, non però come possa mantenerlo. Il suo sguardo è quanto di più insondabile; guarda dinanzi a sé, ma è dubbio se egli veda chi lo osserva. Il suo sguardo non si rivolge verso l'interno, come quello di chi pensa, e neppure verso l'esterno, come quello di chi osserva; lo sguardo riposa in e su di sé?: in und auf sich*, come tutta la sua figura, la quale accenna non proprio a un compiacimento di sé, bensì certo a una qualche mancanza di rapporto con l'esterno. «Ma tanto basti, possiamo qui atteggiarci a fisiognomisti e interpreti quanto vogliamo, in ogni caso la nostra comprensione si rivelerà troppo corta, troppo povera la nostra esperienza, troppo limitata la nostra immaginazione perché possiamo farci un'idea adeguata di un tale essere. E' verosimile che lo stesso accadrà in futuro agli storici, i quali potranno vedere in quale misura questa nostra immagine potrà essere loro d'aiuto». Occultate in quella recensione così superflua, così marginale per l'ottantenne Goethe che doveva ancora concludere la sua Grande Opera sospesa fra gli archetipi (ed era d'obbligo per lui, l'essere organico e compiuto, non lasciarla allo stato di frammento), le righe su Talleyrand accennavano a una cauta rivelazione del Dichter su se stesso. Anche Goethe conosceva l'arte di nascondere tutto nella superficie. Un album di incisioni di personaggi illustri, dove già lo strepito della storia si raggela, dove gli sguardi già tendono a farsi ottusi, come poi nelle illustrazioni del «Magasin Pittoresque», era un'occasione adatta per chi sosteneva di essere «poeta d'occasione». E proprio lì, piuttosto che in un colloquio con Eckermann

o con qualche altro orecchio devoto, Goethe ha voluto accennare a quella lunga vita parallela che lo aveva accompagnato nel paese delle convulsioni. In fondo, erano loro i due soli esseri di un qualche significato assoluto che

fossero sopravvissuti a tutto, dai primi anni del pattinaggio e dei boudoirs sino a quella vecchiezza onorata, cerimoniosa e incompresa. La vecchiaia di chi sa troppo. Goethe si era già insinuato nel carapace del Grosser Dichter, Talleyrand riceveva a Valen&ay uno scrittore malato di curiosità, Honoré de Balzac, che lo guardava come un antico esemplare, imponente e delicato, dei Sauri; o, ancora peggio, riceveva la tumultuosa George Sand e la sua banda (e Madame de Dino, come sempre al fianco del Principe, annotava: «Tutto sommato, ben poca grazia; e il resto della compagnia di un ordinario totale»). In quella pagina Goethe lanciava un duro avvertimento: non illudetevi, o studiosi, di capire lo sguardo di Talleyrand, non illudetevi di capire la levigata serenità del vecchio consigliere Goethe. E il gioco era spinto sino alla provocazione. Goethe, «l'olimpico», come avrebbe poi sempre ripetuto il Kitsch germanico, ricorreva addirittura agli «dèi di Epicuro» per avvicinarsi allo sguardo di Talleyrand. Eppure doveva essergli noto che, secondo la voce comune, quello sguardo si era posato su quasi tutte le possibili scelleratezze e qualcuna l'avrebbe anche approntata. L'azzardata sovrapposizione dei due volti impassibili, sottintesa da Goethe, sarebbe stata presto percepita e dichiarata. Fu Sainte-Beuve, che capiva quasi tutto e faceva il possibile perché non si notasse troppo, a lanciare poche righe in proposito, nella notice che introduceva uno dei più attraenti illustrés romantiques, il Molière con le vignette di Tony Johannot, presso Paulin in rue de Seine, Paris, 1835 (Talleyrand ancora vivo, Goethe da poco morto): «E nondimeno la sua lucidità ?di Molière*, la freddezza abituale del suo carattere, al centro di un'opera così mossa, non aspiravano minimamente alla imparzialità calcolata e raggelata, quale si è vista in Goethe, il Talleyrand dell'arte: queste raffinatezze critiche all'interno della poesia

a quel tempo non erano state ancora inventate». Anche queste sono righe nascoste accanto alla cornice, perché non si notino troppo. Ma le notò l'astioso, straripante Barbey d'Aurevilly, che pure non mancava un'occasione per esternare il suo sprezzo feudale verso le babbucce di Sainte-Beuve («Sainte-Beuve non amava la discussione, gli faceva diventare le orecchie paonazze, e la sua lingua puntuta si metteva a balbettare per la collera e il dispetto...») e le faceva passare per un'intuizione non meritata: «Un giorno Sainte-Beuve ebbe un bagliore, e chiamò Goethe un Talleyrand letterario, oggi si pente di quella giusta idea». Ma a quel punto sarebbe intervenuto lui, Barbey, con le sue sciabolate: «Quel posatore che forse Goethe non era per natura, ma che i suoi ammiratori hanno fatto di lui con la loro eccessiva ammirazione, nascondeva accuratamente la vuotezza del suo essere sotto la sua aria olimpica, così come Talleyrand, il quale non era meno vacuo, nascondeva la sua sotto la sua posa indolente e beffarda di gran signore blasé e che : ne aveva viste ben altre... «Di fatto, vi è una grande somiglianza fra Goethe e Talleyrand, queste due anime di principi! Goethe è un Talleyrand letterario, arrampicato sulla sua cravatta come Talleyrand. Soltanto che, se pure aveva la famosa cravatta che si annodava diciotto volte, Goethe non aveva però l'impertinenza con cui Talleyrand atteggiava la testa e il suo occhio fascinatore, semichiuso, l'occhio della vipera languente, perché queste sono cose spontanee e naturali che Talleyrand aveva doni di Dio o del diavolo!, mentre nulla è spontaneo e naturale in Goethe, questo attore d'opera, sempre davanti a uno specchio...». Come avvenne che la Rivoluzione incontrò Talleyrand? «Amava la vita del mondo di una volta, quale poteva viverla un uomo della sua condizione e della sua qualità: amava con passione le donne, il gioco e tutto ciò che componeva allora

un uomo alla moda, e fu così che il 1789 trovò M. de Talleyrand». Lo trovò anche dotato di un'abnorme perspicacia nel cogliere il procedere dei tempi. E in essa era già tutta la sua intelligenza politica. «I benefici di cui godeva gli sarebbero stati tolti dalla forza degli avvenimenti; e, a suo parere, era meglio abbandonarli per primo (dico sempre forse)». La duchessa d'Abrantès accenna, nell'ironia del suo forse, a una delle rare caratteristiche che possono essere attribuite con sicurezza a Talleyrand. Fiutare i tempi, una belva nel boudoir. La scelta aristocratica del donare ciò che un attimo dopo sarebbe stato strappato («rimaneva un solo partito da prendere: cedere prima di esservi costretti, e quando si poteva ancora farsene un merito»). Un Talleyrand non può ammettere che qualcosa gli venga tolto: ma ammetterà di poter donare tutto. Soprattutto se ciò che dona è un Gift- gift, un dono avvelenato, un oggetto del suo odio privato: per esempio i privilegi ecclesiastici, che erano contrassegno di un mestiere (il vescovo come mestiere) a cui lo aveva costretto il connaturato dispotismo dei genitori. Donando alla nazione quelle rendite e quei privilegi si vendicava dell'aspetto demoniaco della nobiltà l'arbitrio inattaccabile, che aveva dovuto subire sin dalla nascita. Dietro la risacca dei fatti, dietro i giuramenti e i tradimenti, si incontra anche qualche testarda fedeltà di Talleyrand. Certe percezioni sembrano essersi imposte in lui da sempre, e nulla di ciò che poi sarebbe accaduto è riuscito a lederle. Innanzitutto, il riconoscimento precoce che l'era dei bouleversements e delle convulsioni, in breve «l'era delle rivoluzioni» era cominciata; che ogni movimento, d'ora in poi, sarebbe stato un incresparsi della corrente e che ciò obbligava a un adeguato, e definitivo, rivolgimento di tutti i modi dell'azione. Certi segni della potenza sarebbero stati d'ora in poi risibilmente impotenti; mentre certi altri gesti

decidevano più delle battaglie (il ballo dato da Talleyrand per Madame Bonaparte all'hôtel Galliffet, il 3 gennaio 1798, per esempio). In secondo luogo: che il summum bonum, il sole sovrasensibile dell'azione politica sarebbe stato ormai non già di impedire o fomentare quelle convulsioni (puerilità truce in entrambi i casi), ma di attutire il colpo, impregnando gli spigoli di balsamiche, residue douceurs, involgendoli in nobili garze abbandonate nelle soffitte. E soprattutto togliendo fede alle convulsioni, non attribuendo loro quel di più che esse sempre pretenderanno di rappresentare: non credere, in una sola parola, che il massacro potesse agevolmente trasformarsi in sacrificio. Senza liturgia, ci si muoveva già in un vasto mattatoio. Il tat tvam asi, quel «ciò tu sei» che schiude le porte del cosmo e della mente, presupposto di ogni presupposto vedantico, non è poi così eccentrico rispetto all'esistenza comune. Certamente non più dell. ego cogito di Descartes. Ma l'Occidente civilisé, il Xviii che tiene la scena, sembra separato da una lastra di piombo da tutto ciò che potrebbe volgere lo sguardo verso l. atmanbrahman. L'ermetismo continua a proliferare, ma ormai si adatta al ruolo delle sette, si prepara ai tavolini che ballano. E, se mai, ama intrecciarsi a disegni di politica occulta, che finiscono per distogliere dalla contemplazione. La clarté insegna innanzitutto a non vedere certe cose. Ciò che importa già Descartes insisteva è delimitare il campo, espugnare la psiche-senza-confini, lasciare invece che l'esprit si sfreni in una sua aurea gabbia tremante. Ma vi sono anche avvenimenti geologici che accompagnano la storia. In questo caso l'emersione di un nuovo continente selvaggio all'interno dell'Europa: la Germania. Il Nebelmeer dipinto da Friedrich è l'omaggio postumo a quella emersione, che era avvenuta nel segno della Romantik. «L'India finiva per

essere la Germania» osservò Victor Hugo dinanzi ai giochi d'ombre che marezzavano il «muro dei secoli». Ogni civiltà ha bisogno di nutrire, dentro di sé, un suo Oriente. Quando rintoccarono le prime note dal pianoforte romantico, l'Europa ritrovò in quel suono penetrante il suo Oriente, che a lungo aveva tentato di perdere. La funzione di Talleyrand era innanzitutto quella di maestro di cerimonie ma in un'epoca che delle cerimonie aveva smarrito il senso, e perciò pretendeva di farne a meno, comunque ricadendoci a ogni passo, goffamente. A quel punto Talleyrand : offriva il suo braccio, impassibile e aiutava a uscire dall'imbarazzo. Ma ciò che più avrebbe dovuto allarmare era il suo sguardo distante nel porgere aiuto. Per decenni, tranne la pausa rovente del Terrore, Talleyrand non ha cessato di : far passare in società, con qualche discreto suggerimento, la Storia, greve, sanguinosa e maldestra nelle sue vesti successive. Ha fatto passare in società il governo dei parvenus, il demi-monde per la prima volta al potere, col Direttorio. E quasi quarant'anni dopo, ottantenne, faceva passare in società, a Londra, il governo dei bourgeois per la prima volta al potere : con il loro nome dichiarato, avvocati e commercianti, non più citoyens. Vista dal suo occhio, la Storia appariva segnata da un progressivo deteriorarsi del tono. Ma bisognava comunque aiutarla a scivolare, con qualche fluidità, sulle sue guide. Talleyrand provava un giustificato orrore per l'improvviso incepparsi della Storia, per i suoi crampi. Così provvedeva a mettere qualche goccia d'olio fra gli ingranaggi, nell'attesa che altri vi mettessero sabbia. Questo Talleyrand lo prevedeva, lo sapeva, lo aveva già visto e molte volte ancora sarebbe successo. Ma continuava lo stesso: glissez, glissez, alla fine qualcosa rimarrà. Un gesto, almeno. M***: La Corte napoleonica si è stabilita nella foresta equatoriale, la teocrazia si incontra dai

mercanti del bazar, Lenin si è messo una uniforme da paracadutista, fuma sigari Davidoff, i Sacri Esperimenti recingono le risaie con i cadaveri. Sempre più evidente appare che la scena del futuro politico è l'Africa di Raymond Roussel. E ora saremo anche costretti a riscoprire molte cose che lo zelo aveva voluto estirpare: si pensava che l'importante fossero le idee ora ci stanno davanti, in fila, come barattoli ammaccati di Coca-Cola. Pensavamo che il primo requisito fosse una generica conoscenza («il Male del mondo è l'ignoranza» fu l'ultimo vessillo, come sempre gnostico, dei Luoghi Comuni alla conquista) e ci accorgiamo che tutta l'educazione è calamitata da qualcosa di taciuto e sottinteso, mentre l'istruzione soltanto esplicita suona stridente e orrida, come un Racine declamato in penitenziario per il compleanno del direttore. Expressa nocent.

Talleyrand non ha mai suscitato rispetto. Da quando era un giovane «abbé mauvais sujet» sino alle ore dell'agonia, su di lui si rovesciano invettive, denunce, sarcasmi, maledizioni. Per decenni viene irriso perché è zoppo. Chateaubriand avrebbe scritto che Talleyrand, «poiché su di lui si era riversato molto disprezzo, se ne era impregnato e lo aveva riposto ai due angoli flosci della sua bocca». La madre implora Luigi Xvi di non proporlo per l'episcopato, perché indegno dell'abito.

Vescovo, deve difendersi da accuse assai profane (il gioco, l'aggiotaggio, le donne). Ministro degli Esteri del Direttorio, i Direttori stessi che lo hanno scelto lo spregiano con ostinazione, e Rewbell ripeteva continuamente che «Talleyrand era l'accolta di tutti i flagelli, il prototipo del tradimento come della corruzione. E' un lacchè incipriato dell'ancien régime: tutt'al più potrebbe servire come domestico da parata, se fosse più in gamba; ma le gambe gli

fanno difetto, come il cuore». I giornali vogliono scorticarlo,²⁶ e trovano facilmente materia per farlo. E un giorno finalmente anche la furia dell'imperatore si abatterà su di lui. Allora Napoleone vorrebbe addirittura picchiare Talleyrand, per una volta almeno vorrebbe frantumare la sua impassibilità, e ricorre al gesto più ridicolo e più offensivo; prende Talleyrand per il mento, spingendolo contro il muro. Così trova anche lui l'occasione per un celebre mot: «Siete merda in una calza di seta». L'esecrazione benpensante per Talleyrand culmina però con i romantici: Chateaubriand, George Sand, Hugo. Devoti dell'idéal, vogliono dare ciascuno un calcio eloquente a Talleyrand come a un cane randagio in un'epoca che non gli appartiene più, ma appartiene a loro. Qui squillano le buccine morali, l'indignazione si proietta con vaste ali nel futuro, avvolge tutti i padri di famiglia che verranno, parla in nome di tutti i giovani dalle nobili aspirazioni. E poi Talleyrand, per chi possiede in grado eminente il mestiere della letteratura, è un pretesto troppo ricco per scrivere un pezzo di fosco virtuosismo. E' come una gara fra retori alessandrini: chi riuscirà a cesellare meglio il disprezzo per Talleyrand, chi potrà inciderlo nel cielo come nuovo catasterismo di parole? L'Opinione intanto assimila, grata e sazia. E finalmente produrrà il cristallo purissimo del Luogo Comune, registrato da Flaubert: «Talleyrand, principe di Indignarsi contro». Era stato un passaggio d'obbligo, fra i tanti, nelle trattative per l'alleanza fra il romantico e il Kitsch, un avvio di quell'ispessirsi della sensibilità che procede dal febbrile 1830 al desolato 1850. Rispetto a Talleyrand, Chateaubriand è l'altra via del sangue, l'altro modo per rendere produttivi (e utili) gli antenati. Talleyrand discretamente guidava quei tanti successivi potenti che non sapevano come si cammina sui parquets; Chateaubriand

volle invece intridere la psiche diffusa di un nuovo liquido. Innominati tramonti, cateratte brumose, risonanze cave. Una patina di eremo estetico, un'ovatta di morte, una ragnatela claustrale, un'erica invincibile fra le vecchie lastre di pietra. Talleyrand era il suo nemico innanzitutto in quanto primo rivale nell'elaborare, nel far fruttare il passato nell'età nuova. Il senatore di San Pietroburgo: Mentre guardiamo questa sera che affoga, questi bagliori sfaldati, vestigia di un Giorno che mai più sarà, mentre aspettiamo che la notte opaca ci restituisca l'ilarità e il vuoto, voglio dirvi, qui tra noi Aberranti, quanto mi rallegra pensare di esser nato in questo luogo ibrido, in questo tempo stridulo, al quale supplico ogni giorno sia destinato il supplizio. Salvo poi ritrovarmi con voi su questa terrazza, appoggiata alle sue quattro colonnette cinesi, abbandonandomi alla più cara delle abitudini: l'arbitrio della conversazione. Alle mie spalle sento il riposo della mia biblioteca. Non ho mai scritto, ma vi ho spesso detto, quale maestà abbiano per me le dottrine empie che ho sempre esecrato. Vi vedo all'opera la malignità accompagnata dall'eccellenza formale, in un composto siffatto da suscitare il rispetto. Poche idee ma non usiamo questa parola inopportuna: pochi enunciati del tutto privi di presagi su ciò che in verità indubitabilmente siamo, poche regole di comportamento prive di qualsiasi risonanza hanno imbrigliato la terra, senza che noi possiamo dire neppure chi le abbia proposte; e neppure se mai lo siano state in qualche scritto. La natura volatile e promiscua di queste frasi le apparenta a ciò che furono i proverbi. Sono l'elemento che respiriamo senza saperlo. E la loro vacuità è congiunta al loro immenso potere: a una capacità di moltiplicare la potenza, di rimescolare e sconvolgere la terra senza che alcuno possa dire come da quei brandelli di parole l'incessante ronzio si sia originato. E in fondo io sono il più

fedele assaporatore di queste nequizie. Ben più di quelli che le praticano come fossero la natura campestre. Così avvenne che, quando incontrai Fouché, ci guardammo all'inizio come due libertini dello stesso club. Forse allora gli dissi che non stavo dalla sua parte solo perché il Bene era più avventuroso. Impero: momento di sospensione, di terrore celato. Il potere ha paura di se stesso, e la paura corrode ogni giorno. La volontà di fermare in un'immobilità zoomorfa (l'Egitto sui mobili) la grande dégringolade dell'età borghese. L'Impero tenta ancora di inventarsi un'aristocrazia (in quanto regno della volontà, deve poter inventarsi tutto); la Restaurazione, con i suoi aristocratici tornati ai posti legittimi, non riesce neppure per un momento a nascondere che sta instaurando il Bottegaio. L'Egitto: sulla massima precarietà imprimere il sigillo della massima fissità. L'Egitto napoleonico è l'ultima apparizione in immagine del terrore davanti alla storia. Poi la storia trascinerà via tutto verso il suo vicino estuario. Incontro fra le acque dolci e salate, la Liffey nell'Atlantico, lancinante deliquio: è la storia che abbandona i suoi relitti alla post-storia. Un perpetuo congedo, che continua a rinnovarsi. Passata la barrière Saint-Martin, e scortato da un solo cosacco, Nesselrode procedeva sui «boulevards, gremiti di gente con l'abito della domenica. Avevano l'aria di essersi riuniti per una festa e non per l'entrata di un esercito nemico». In quella città che per qualche ora concentrava l'assenza di ogni potere cercò subito l'unico luogo che dava una garanzia di sicurezza, la dimora dove il potere aveva sempre avuto una stanza: là dove aspettava, dietro le chiare lesene dell'hôtel de l'Infantado, M. de Talleyrand. L'angelo bianco del Nord, lo zar dalle divise troppo attillate, dalla eccessiva cortesia, avido di piacere a tutti, ma dietro strideva la steppa, era stato avvertito, non si sa da chi (forse da un

messo di Talleyrand, qualcuno suppose, come sempre) che il palazzo dell'Eliseo, dove contava di stabilirsi, era minato, una trappola. Talleyrand invece, questo alto dignitario del potere sconfitto, questa autorità di una politica che ora doveva essere cancellata, si presentava come l'inviolabile: in una nube di cipria avvolse Nesselrode, che era entrato mentre stavano pettinando il Principe. Un nimbo protettivo, l'estrema aura, scesa dal trono e vaporizzata. Ma si trattava appunto di dare una patina di antica consuetudine a un gesto scandaloso: il vincitore che va ospite dal potere sconfitto come da un vecchio amico, per sentirsi al sicuro. Pochi giorni dopo la scalinata ronzava di voci, giorno e notte. Talleyrand si era riservato il mezzanino, Nesselrode aveva il secondo piano, lo zar il primo, con i suoi aiutanti di campo. Nel cortile, su balle di paglia, sonnecchiavano i Cosacchi. Talleyrand fu il primo a capire che il nuovo mondo uscito dall'età napoleonica nell'aspettazione di un equilibrio non si aspettava più, non reclamava una legge, ma la parvenza di una legge. Ogni altra soluzione sarebbe stata troppo dura e lo avrebbe fatto rapidamente rovinare. Una legge intoccabile nessuno poteva più sostenerla e nemmeno quasi pensarla, se non un vero eccentrico come Joseph de Maistre sulla terrazza di San Pietroburgo; una assenza di legge, un totale abbandono alla forza e alle momentanee convenzioni tra forze era proprio ciò che il mondo non poteva permettersi di nominare, anche se lo praticava ogni giorno. Anzi: non poteva nominarlo appunto perché lo praticava. Il richiamo alla legge appariva dunque ancora necessario, ma la legge stessa doveva rivelarsi pressoché vacua, incapace di reggere a qualsiasi scrutinio. La legge si avvicinava così a diventare un puro ornamento dei fatti, un ricciolo di enfasi, un artificio utile per inaugurare monumenti, un appiglio per il farmacista che perora al caffè.

Tutto il secolo avrebbe abbondato, come nessuna delle età precedenti, in richiami ai principi, pur custodendo nel segreto della mente un unico principio sui principi, quello napoleonico: «Principes est bien, cela n'engage point». Dal momento in cui Talleyrand abbatte sul tavolo la carta della legittimità, accompagnando il gesto con scarse e stringenti parole, comincia il proliferare fastoso della betise, che troverà i suoi cronisti abbacinati in Baudelaire, poi in Flaubert, poi in Bloy, poi in Kraus, e fisserà le celebrazioni del proprio centenario nell'agosto 1914, sostituendo ai fuochi d'artificio di Versailles i razzi e il rimbombo dei mortai sul fronte belga. Non si parlava più, allora, di «legittimità» ma c'è sempre un qualche astratto, ogni volta più fiavole, che prende il posto vacante della legge: toccava ora alla «neutralità». Il sacro, nelle sue migrazioni, non intrideva più lo stemma di una dinastia, ma la carta di un patto. Rimaneva a questo punto soltanto da enunciare la battuta di Bethmann: «Tutto questo per una parola «neutralità», per un pezzo di carta». L'equivalenza si poneva ormai fra «un pezzo di carta» e un massacro di specie nuova, più vasto, più capillare, aperto a tutti, che avrebbe permesso all'antica divinità della guerra di irridere una volta per sempre l'inetta legge che aveva preteso di sottometterla. «La leggenda delle origini dei Wahnungwe si richiama a un sovrano di nome «Madsivoa». Questo nome lo fanno derivare da dsivoa (lago, guado, stagno)». Qualsiasi teoria occidentale della legittimità soffre di una mancanza: non conosce le acque dell'origine.

«Chi ti ha fatto re?» chiede Aldeberto, conte di Périgord, avo di Charles-Maurice de Talleyrand, a Ugo Capeto, re dell'île-de-France, capostipite dei re di Francia. Ma Capeto non può rispondere: «Vengo dallo Dsivoa, dallo stagno delle origini, sono uscito da una di quelle bolle

d'acqua che si formano spontanee sulla sua superficie». Senza quelle acque, tutti sono usurpatori. E i primi usurpatori possono allora ricorrere a un solo alleato: il tempo. Quando una sovranità sussiste : da un certo tempo si suppone che la crudezza con cui ha affermato la sua forza sia già avvolta e coperta dalla douceur di una consuetudine, di un'accettazione prolungata, infine: di una tradizione. Così la tradizione non servirà più a rivendicare l'origine, ma a celarla. I grandi Aufklärer, i terribili rischiaratori, sino a Nietzsche, a Freud, sono sempre stati fanatici cercatori di origini e genealogie era quello il peculiare nefas dell'Occidente che li attirava e li abbagliava.

Colmando il vuoto di quell'origine mancante, pensavano che finalmente sarebbe stato possibile discendere senza inganno sino al presente: allora scoprirono l'origine come inganno, scegliendo con questo gesto l'inganno in cui loro volevano cadere e sino all'ultimo li avrebbe assillati. Nella legittimità si intrecciano le due operazioni fondamentali che si compiono nella mente: l'analogia e la convenzione, rami che si biforcano da un solo tronco: la sostituzione. Per l'analogia, la legittimità unica è quella della investitura sacra, che discende per risonanze e simpatie lungo tutti i gradini dell'essere.

Dove quella risonanza si estingue, nessuna legittimità è ammissibile.

Per la convenzione, la legittimità è il primo esempio di quell'accordo arbitrario che permette di far funzionare ogni sorta di meccanismi, dal linguaggio sino alla società. Come sempre, la convenzione non si preoccupa in questo caso né di essenze né di sostanze, ma di funzionamenti ed è pronta a barattare (essa, che è l'anima stessa della sostituzione) una forma con l'altra. Quando von Neumann, nel 1956, prese l'occasione delle Silliman Lectures per compendiare

rapidamente che cosa era appena successo, che cosa stava succedendo fra le macchine che ormai calcolavano da sole, quando cominciò presentando la distinzione fra calcolatori digitali e calcolatori analogici, un nuovo nome veniva dato ai due poli che occultamente ci reggono. Il polo digitale sembrerebbe biologicamente secondario e dipendente, come lo scambio sembrerebbe secondario rispetto all'oggetto da scambiare. Ma poi il polo digitale takes command, rivelando una capacità di avviluppare l'altro polo, di assorbirlo e naturalmente utilizzarlo. Il polo digitale dà una grande potenza, ma non contiene, all'interno della macchina, quella fisicità dei valori mobili che è un ultimo palpabile ricordo del mondo esterno. Digitalità è pura sequenza di segni: quando il suo dominio si è esteso a tutto, non sappiamo più quale terra ci sostiene se una terra c'è ancora. Continuiamo a vivere il polo analogico, ma non sappiamo più come nominarlo: è emozione muta, che opprime e non sbocca più nel suo antico estuario. La digitalità gli ha predisposto un nuovo letto, indistruttibile silicio. Sopra, scorre una corrente silenziosa, in attesa del Bateau Ivre. «M. de Talleyrand, discendente da una delle più antiche famiglie di Francia (addirittura di conti sovrani), era il maggiore di tre fratelli; ma, zoppo sin dall'infanzia, non l'avevano ritenuto degno di figurare in società, e l'avevano destinato alla Chiesa, pur essendo egli uomo del tutto privo di quelle disposizioni che possono rendere tale stato tollerabile nella comunione romana. Più volte gli ho sentito dire che, disprezzato dai suoi genitori come un disgraziato che non poteva essere buono a niente, aveva preso nella sua infanzia un umore taciturno e cupo: non aveva mai dormito sotto lo stesso tetto di suo padre e sua madre; gli avevano imposto di rinunciare al suo diritto di primogenitura in favore del suo fratello secondogenito». Étienne Dumont,

cronista di Mirabeau, presenta Talleyrand con secchezza compendiosa, mettendo subito a nudo una piaga. L'infermità di Talleyrand è acquisita, per incidente, appartiene alla casualità della storia e della fortuna: a quattro anni, quando era affidato a una donna di campagna, si sloga un piede cadendo da una credenza. Ma per quell'incidente, per quella colpa del caso, il sangue lo oltraggia, rinnegandolo. Talleyrand è la legittimità negata.

Talleyrand ha la ventura di diventare trovatello. Da allora, egli riconoscerà una doppia discendenza, dal più basso e dal più alto germoglio sulla scala della vita. Sarà il sangue più antico, condannato dal caso; ma sarà anche la pianta selvatica, che cresce solitaria.

L'essere della terra più ricca di ricordi e quello che non ha mai diviso il tetto con il padre. La radice secolare e lo sradicato. Colui che ha il potere di dare protezione e colui che continuamente è costretto a cercarla. La nobiltà dei Talleyrand-Périgord non è una nobiltà dello spirito o attirata dallo spirito. E' una nobiltà biologica, che non ammette di darsi ragioni o giustificazioni. *Re que Diou*, il motto della stirpe, significa che si accetta di rispondere soltanto a Dio. Risposte, se ci sono, invisibili e inaccertabili. Per il resto, nobiltà è «: un nome e uno stemma». E' un'eredità, di cui il singolo è solo l'occasionale veicolo. E in quanto tale, il singolo non merita che gli si conceda particolare attenzione, se non quando in lui si considera «la famiglia» («*Perché nei grandi casati quel che si amava era la famiglia, ben più degli individui, e soprattutto degli individui giovani che ancora non si conoscono*»). E' questa l'ultima forma sacrificale, ormai vuota, ridotta al suo guscio, quale si perpetua nell'aristocrazia, che non può rinunciare al sacrificio se non rinunciando a se stessa. Perciò Talleyrand soffrirà atrocemente per la crudeltà, l'indifferenza e

l'arbitrio che lo avvolgono in quanto singolo e lo lasciano nel suo ruolo giovanile di sacrificato (il primogenito zoppo che va scartato e abbandonato alla Chiesa, perché non potrà mai raggiungere l'unica gloria, quella delle armi), ma non dirà mai una parola esplicita per rinnegare il meccanismo sacrificale. Anzi, il fondo della sua politica è un inchinarsi all'eredità sacrificale: unica verità, anche se insopportabile. Ma nulla è più insopportabile del sacrificio che continua a operare nell'età che lo rinnega, quella in cui a Talleyrand capita di vivere. La fluidità sfuggente della sua politica vale a mitigare quell'orrore, a ricoprirlo ancora per qualche tempo con la velatura del suo nobile e sanguinoso passato. La Scena Originaria della politica-secondo-Talleyrand si svolge presso la nonna Montemart, «in una vasta stanza del castello che chiamavamo la farmacia». Lì, seduto accanto alla poltrona di velluto della nonna (dove lo poneva e non mancava di precisarlo a cinque anni «il mio diritto», come più tardi, indifferentemente, accanto a Napoleone, a Luigi XVIII, a Carlo X, a Luigi Filippo), il piccolo Talleyrand osservava il mistero primordiale del potere: la virtù di guarire, quella che i re taumaturghi rivelavano sugli scrofolosi (lo avrebbe fatto ancora Luigi XVI a Reims, e il giovane cappellano Talleyrand lo vide ripetere a duemilaquattrocento malati accorsi dalle più remote province: «Dio ti guarisca, il re ti tocca»), la nonna Montemart l'applicava ai malati del villaggio. Il piccolo Talleyrand partecipava con devozione alla cerimonia. In quelle occasioni, la nonna «aveva un vestito di seta, guarnito di pizzo.

Portava una cascata di nastri, con fiocchi alle maniche intonati alle stagioni. Le sue manchettes dai grandi disegni avevano tre strati. Una palatina, un berretto con una farfalla, una cuffia nera allacciata sotto il mento

componevano il suo abbigliamento della domenica, più ricercato di quello degli altri giorni della settimana». Intorno a lei, una piccola corte di nobili perigordini manteneva la misura dell'Ordine facendole ala mentre, in una poltrona di velluto, dinanzi a un tavolino nero di vecchia lacca, distribuiva con gesto cerimoniale unguenti, sciroppi e altri medicamenti ai contadini. La nonna indicava l'unguento da applicare, «uno dei gentiluomini che l'avevano seguita a messa andava a prenderlo. Un altro presentava il cassetto che conteneva la biancheria». Allora il piccolo Talleyrand ne estraeva un pezzo di panno e lo teneva dispiegato mentre la nonna lo tagliava. Questa è la funzione del Ministro, sin dalla Cina degli Shang: permettere che si tagli con precisione la stoffa da applicare come benda. Nella maestà di questa scena Talleyrand ha presentato, senza dirlo, la sua altissima concezione della politica, quella che avrebbe agito dietro disegni che nessuno può pretendere di aver ricostruito. E in quella stessa scena egli percepiva anche una realtà tuttora inspiegata, che gli farà da guida sempre: l'«eredità dei sentimenti», il rapporto di nutrimento sostanziale, oltre che di distruzione, fra il tempo e qualsiasi qualità. Solo il tempo concede che ogni realtà secerna la sua douceur. Altrimenti, tutto è naturalmente aspro, ispido, arido. Gli anziani nobili perigordini, che omaggiavano Madame de Montemart e si preparavano a non lasciar traccia della loro esistenza, preparavano con il loro passo silenzioso l'arrivo dell'inaudito, accennando al bambino Talleyrand come avrebbe potuto sostenerlo: «I costumi della nobiltà del Périgord somigliavano ai loro vecchi castelli: avevano qualcosa di grande e di stabile; la luce vi penetrava appena, ma con dolcezza. Si procedeva con un'utile lentezza verso una civiltà più illuminata». Talleyrand sottintende in ogni

suo gesto ma non ne parla mai, e forse non ci pensa molto l'origine sacramentale del potere. Il paradosso della sua arte è nel far continuare ad agire quell'origine in un'età nella prima età in cui la trasmissione dell'investitura si era irreversibilmente interrotta. Così la sacralità dovrà diventare una finzione, e la sfida sarà di farne una finzione potente: inventare, con Napoleone, una dinastia; pretendere, con il Congresso di Vienna, che si possa ancora far ricorso a un «principio» e proprio a quella «legittimità» che era stata appena sepolta; far accettare in società persino una sommossa, con Luigi Filippo. Meno di ogni altro Talleyrand credeva alle finzioni che suggeriva. «Legittimità» diventa ora qualcosa di simile a ciò che sarà l'«io» nell'epoca di Mach: labile, ma utile punto di riferimento. Sapeva che l'obiettivo era ogni volta quello di reggere per qualche anno. Dopo qualche anno, la simulazione si avvicina alla sua morte, che è lo scontro con il fondo roccioso della realtà simulata. Ma la trasmissione del potere (e anche la trasmissione del pensiero) sarà ora non potrà non essere una catena di queste finzioni guizzanti e precarie, che riescono però ancora una volta, per breve tratto, a catturare l'essenza del potere o per lo meno ne stappano per qualche istante il flacone. Sulla differenza nascosta fra il Nuovo e l'Antico potere, sulla segreta debolezza del Nuovo, unita proprio al suo vistoso apparato di potenza, Talleyrand ci ha lasciato la parabola della farmacia della nonna Montemart, accompagnata da un asciutto, ma esauriente commento: «Farmacie più fornite e più scientifiche, usate magari anch'esse gratuitamente da medici di grande reputazione non sarebbero mai riuscite a riunire tanta povera gente, e soprattutto a far loro altrettanto bene.

In quelle farmacie sarebbero mancati certi grandi mezzi di guarigione per il popolo: la buona disposizione, il

rispetto, la fede e la riconoscenza». Con il massimo della precisione e il minimo dell'appariscenza, Talleyrand ha voluto descrivere, qui e soltanto qui,

il carisma del potere. La Fayette è l'Eroe delle Democrazie. Sempre a cavallo, il suo sguardo vacuo misura la folla, cerca con rapidità la «deliziosa sensazione del sorriso della moltitudine». Sa che importa pensare poco, ma con fermezza. E soprattutto bisogna saper cogliere il momento per certi gesti che possano diventare vignette: l'abbraccio dietro una finestra, mentre la folla tumultua; un destriero bianco, un pennacchio al vento. Con l'usuale perfidia, ma questa volta quasi soffocata dietro le lodi d'obbligo, Sainte-Beuve osservò che La Fayette aveva trasformato «l'idolo dell'onore in un altro idolo: quello della popolarità»; ulteriore sarcasmo: «primo movente di La Fayette è l. opinione nel senso onorevole, la gloria nel senso antico», accenno al mutare della doxa dall'antico splendore dell'apparenza alla segatura mentale dei contemporanei. I nuovi riti, che facevano ridere Talleyrand, carichi di stridente goffaggine, come non può non essere ogni rito nuovo e laico, sono per La Fayette un'acqua dolcissima che solca senza tregua la sua uniforme, mancando le ancora e per pochi anni la lastra fotografica. Quell'eroe sarà il modello di tante volgarità, ma non si può dire che la volgarità davvero lo tocchi, se mai il ridicolo. Lo difende ancora un tenue sapore dell'Ancien Régime, il ricordo di molte belle donne conquistate, anche la difficile Madame de Simiane. La sua patriottica vecchiaia sarà un drappo venerato e un po' stinto. Anche da lui emanano le maiuscole che martelleranno nelle aule dei Parlamenti, poi sulle piazze dei paesi, prima di ritrovarsi, un po. sorprese e ritrose, nelle tempeste d'acciaio dell'agosto 1914. Anche loro «non l'avevano voluto». Con La Fayette viene siglato il patto di

alleanza fra le Buone Cause e la Stupidità. Da allora chi vuole il bene dell'Uomo avrà dell'uomo un'immagine grossolanamente imprecisa, bonaria, ottusa, enfatica. La Fayette si fa scortare dal Milite Ignoto. Perché il Bene riconquisti il fascino dell'avventura bisognerà aspettare sino a Simone Weil. E così sarà soltanto perché la Weil guardava con attenzione il Bene di Platone. La Fayette è il vero opposto di Talleyrand. Nascono e muoiono in anni vicini, entrambi hanno gloriose ascendenze, entrambi partecipano a tutto. Convinto, fin dall'inizio, di procedere coi tempi, La Fayette si preoccupa soprattutto di mettersi, di quando in quando, in pose storiche, e intanto sopravvivere. E' incrollabile nella sua capacità di non percepire. Anche Talleyrand procede coi tempi, ne prende il colore, cambia camicie e giuramenti. Ma non è questo che non gli viene perdonato. Al contrario: è la sensazione che la sua amoralità sia coerente e fedele, che le sue acque perennemente mobili e tremanti celino una pietra salda, antica, che resiste alle offese del tempo ben più della cartapesta di La Fayette. La vendetta di Talleyrand su La Fayette, dopo le molte ingiurie che in nome di La Fayette si riversano su Talleyrand, viene da un giudice all'altezza del caso: Vautrin. Nel corso della iniziazione di Rastignac, il forzato gli dona anche queste parole: «Ho un amico per il quale ho fatto molto, un colonnello dell'armata della Loira che è stato preso proprio ora nella guardia reale. Ascolta i miei consigli, ed è diventato ultra: non è uno di quegli imbecilli che tengono alle loro opinioni. Se devo darvi ancora un consiglio, angelo mio, è quello di non tenere alle vostre opinioni più che alle vostre parole. Quando ve le chiederanno, vendetele. Un uomo che si vanta di non cambiare mai opinione è un uomo che si impone di muoversi sempre in linea retta, uno sciocco che crede all'infallibilità.

Non ci sono princìpi, ci sono soltanto avvenimenti; non ci sono leggi, ci sono soltanto circostanze: l'uomo superiore sposa gli avvenimenti e le circostanze per guidarli. Se ci fossero princìpi e leggi fisse, i popoli non li cambierebbero come noi cambiamo le camicie. L'uomo non è tenuto a essere più saggio di una nazione intera. L'uomo che ha reso meno servigi di tutti alla Francia è un feticcio venerato perché ha sempre visto rosso, tutt'al più lo si potrebbe mettere al Conservatoire, fra gli automi, con l'etichetta La Fayette, mentre il principe su cui ognuno scaglia la sua pietra, e che disprezza l'umanità quanto basta per sputarle in viso tutti i giuramenti che richiede, ha impedito la spartizione della Francia al congresso di Vienna: gli debbono delle corone, e gli gettano il fango. Oh! conosco bene le cose, io! Possiedo i segreti di molti uomini! Ma basta». (Difficile infierire su La Fayette.

Dietro a tutto è un amabile fatuo, che ha deciso di fare l'eroe plutarchiano come altri di fare il finanziere. E lo ha deciso anche perché si tratta di un mestiere quanto mai intermittente, che permette di vivere negli intervalli. Quando entra nel salotto dell'idéologue Destutt de Tracy, la padrona di casa dice Mon cher Monsieur «avec un son de voix enchanteur» e tutti ammirano la sua alta figura, che sorregge «un volto imperturbabile, freddo, insignificante come un vecchio quadro di famiglia, una testa coperta in alto da una parrucca corta, mal fatta». Ma Stendhal non ha dubbi: «Lo sentii, senza che nessuno dovesse dirmelo, che M. de La Fayette era semplicemente un eroe di Plutarco. Viveva alla giornata, senza troppo spirito, facendo semplicemente, come Epaminonda, la grande azione che capitava. Nell'attesa, si occupava unicamente, nonostante la sua età, di stringere da dietro le gonne di qualche bella ragazza (vulgo metterle le mani sul culo), e questo

piuttosto spesso, senza farsi problemi». Era sciocco, ma nelle vague generalities dei suoi discorsi c'era «un'eleganza di fondo». E una indifferenza di fondo per le elevate idee che professava con fervore, un po' come un libertino pronto a qualsiasi dichiarazione melensa che lo possa avvantaggiare in un'opera di seduzione. «M. de La Fayette è estremamente cortese e persino affettuoso verso tutti, ma : cortese come un re». Sapeva in modo «mirabile» che «l'essenziale è non scontentare nessuno e ricordare tutti i nomi». Mentre gli parlano delle mosse politiche del giorno e lì non ha dubbi: favorire «tutti gli intriganti, tutti gli sciocchi, tutti quelli che si sono lanciati nell'enfasi», il suo occhio segue soltanto una nuova, giovanissima ospite portoghese, che si intravede fra «le quindici o venti nipotine di M. de La Fayette, quasi tutte bionde dalla splendida carnagione e dalla faccia ordinaria», che stavano «schierate in ordine di battaglia sul divano blu»). «Lucien dovette subire da parte del bravo Gauthier quella che i giovanotti di Parigi chiamano una tartina sull'America, la democrazia, i prefetti che devono essere scelti dal potere fra i membri dei consigli generali, ecc'. «Mentre ascoltava questi ragionamenti che si trovano stampati ovunque, Lucien pensava: «Che differenza di spirito fra Du Poirier e Gauthier! Eppure Gauthier probabilmente è tanto onesto quanto l'altro è un mascalzone. Nonostante la mia profonda stima per lui, casco dal sonno. Come potrò, dopo tutto questo, dirmi repubblicano? Questo mi mostra che non sono fatto per vivere sotto una repubblica; per me sarebbe la tirannia di tutte le mediocrità, e non posso sopportare a sangue freddo neppure quelle più stimabili. Per me ci vuole un primo ministro furfantesco e divertente, come Walpole o M. de Talleyrand». «Intanto Gauthier stava finendo il suo discorso con queste parole... Ma di Americani in Francia non ce ne

sono. ««Prendete un piccolo commerciante di Rouen e di Lione, avaro e senza immaginazione, e avrete un Americano!». ««Ah, come mi addolorate!» esclamò Gauthier alzandosi tristemente per andarsene, mentre suonava l'una».

BIGLIETTO PER LUCIEN

Mio caro, sono passati quasi centocinquant'anni dal tuo incontro con il bravo Gauthier, quasi duecento dalla presa della Bastiglia, e voglio darti qualche notizia. Seguìto dai suoi compagni, ormai non più sperduti nelle province, ma baldanzosi e invadenti in tutti i mondi che oltre tutto sono anche in via di liberazione, Gauthier non ha cessato un istante di parlare. Anzi invita al dialogo chiunque passi. Nel frattempo, la Lega dei Compagni si è dimostrata compattamente restia a essere *déniaisée*. E, se qualche sua delegata allegorica permette a tratti di essere *débauchée*, presto torna ritrosa in ufficio. Noi vorremmo che fossero tutte Ninotchka, ma anche il tipo fisico ormai non è dei più frequenti. Le carneficine a fin di bene non sono servite. E neppure i massacri fraterni. L'onda delle buone intenzioni continua a sciabordare in mezzo ai flutti del tedio. La causa della giustizia e dei popoli affisa tuttora lo sguardo sui santini, ma non raggiunge mai quella loro morbidezza estetica. L'avventuroosità del Bene è ancora lontana dall'essere scoperta, dopo che per tanti anni siamo stati obbligati a ristorarci con i Nefandi, sempre prodighi di intrighi e di invenzioni. Intorno c'è una testarda insistenza sul cambiare la vita, ma senza nozioni precise sui facts of life. Mentre scrivevi i *Souvenirs d. égotisme* con la tua scrittura automatica di Civitavecchia, speravi che quei fogli sarebbero stati pubblicati dieci anni dopo la tua morte.

Già vent'anni dopo era troppo, temevi: una volta mutate tutte le «nuances de la vie», il lettore avrebbe percepito soltanto le masse. Poi ti chiedevi: «Ma dove sono le masse in questi giochi della mia penna?». Ebbene, pensa che Gauthier, quella tua nuance, è diventato una massa o una moltitudine, come diceva una professoressa che non voleva compromettersi troppo con le parole del giorno. Ti abbraccio e ti aspetto questa sera per il whist. Talleyrand oo oo oo La toilette del principe di Galles era interminabile, come sempre. Laclos, distante, con qualcosa di oscuro e freddo nella parola, quella mattina cadde, per eludere l'attesa, nella trappola che un mondano sapiente come Tilly gli aveva preparato. «M. de Laclos, che non aveva una gran tattica di Corte, ma tutta la cupa impazienza di un filosofo o di un cospiratore, preferì chiacchierare che mettersi a tirar sempre fuori l'orologio e languire». «Com'erano nate le Liaisons?» insinuò Tilly appena lo vide cedere. E finalmente Laclos raccontò: erano un sogno di provincia, di Grenoble, un frutto della lunga noia di guarnigione. C'era un commilitone, oggi scienziato illustre, che aveva avuto molte storie di donne, era un uomo nato apposta per le donne. Fra le altre, una dama di Grenoble che riappare molto attenuata nella marchesa di Merteuil. Parlavano insieme, e talvolta Laclos gli dava consigli sulle mosse da fare. Poi c'erano tante altre storie accumulate negli anni, la sua cassetta dei veleni: sarebbe bastato spostarle sulla scena adeguata, Parigi. Così era andata, più o meno. Laclos si interruppe e bruscamente concluse: «Curavo lo stile più che potevo, e dopo qualche mese di ultimo lavoro gettai il mio libro al pubblico; dopo non ho saputo quasi niente della sua fortuna, ma mi dicono che vive ancora». A quel tempo, come Valmont si era «lavorato» Cécile Volanges, Laclos si «lavorava» ancora il duca d'Orléans, nel quale tanti vedevano un terrorizzante

Valmont della politica. Da Londra, il duca spediva lettere strategiche che copiava diligentemente dalle minute del suo consigliere Laclos. Quale cristallina ebbrezza, essere colui che muove colui che è supposto muovere il complotto della Rivoluzione! Dalla solitudine militare dell'isola di Ré, dove le Liaisons si erano intrecciate, si era giunti al delirio del ragno che pensa di coprire il mondo con la sua ragnatela! Pochi mesi dopo, Laclos pretendeva di muovere occultamente non solo il duca d'Orléans ma il club dei Giacobini. E in parte era anche vero. Poi la ragnatela fu spazzata via dal torrente dei fatti. In un palco della Scala, il generale d'artiglieria Laclos si guardava intorno, desolato: nulla per lui era «noioso come un'opera buffa italiana, se non forse un'opera seria». Un dragone dalle guance arrossate, ancora un ragazzo, timido e curioso, gli venne introdotto nel palco dello Stato Maggiore: lo sguardo di Laclos finalmente «si intenerì», quando seppe che quel sottotenente Beyle era anche lui di Grenoble. Dalla provincia alla provincia, rifletteva, pensando a Milano, città per lui priva di qualsiasi incanto, fatta di strade e di case. E forse era il momento di tornare allo scrivere. Un progetto gli stava a cuore, per la sua vecchiaia: scrivere un'opera dedicata a «rendere popolare questa idea: che la sola felicità è nella famiglia». Non sarebbe stata cosa da poco: «sarà difficile disporre gli avvenimenti nel giusto modo, e la difficoltà quasi insormontabile sarà quella di interessare senza ricorrere ad alcunché di romanzesco». La mescolanza di stili e di immagini del 1790 si sarebbe presto ridotta a unità, timorosa di contaminazioni. Ogni ibrido è vizio. Per strada, la fatua varietà delle vesti scompariva, «si era indossata la casacca uniforme del mondo nuovo», primo segnale del borghese che non vuole farsi notare. E anche sulla scena si ritrovava l'unità della più tediosa Età dell'Oro

che l'umanità abbia sognato. Chateaubriand, che aveva appena incontrato nel suo vagabondaggio americano lo stormire delle foreste intatte, l'eroticismo creolo e il «sublime disordine» delle cascate del Niagara, ascoltò anche quello zuffolare dei liberatori: «Mentre la tragedia arrossava le strade, la poesia pastorale fioriva a teatro; non era questione che di innocenti pastori e virginali pastorelle: campi, ruscelli, prati, montoni, colombe, età dell'oro sotto il tetto di paglia, rivivevano ai sospiri dello zuffolo dinanzi ai Tirsi tubanti e alle ingenuie magliaie che uscivano dallo spettacolo della ghigliottina.

Se Sanson ne avesse avuto il tempo avrebbe recitato la parte di Colin, e Théroigne de Méricourt quella di Babet. I membri della Convenzione si piccavano di essere i più benevoli fra gli uomini: buoni padri, buoni figli, buoni mariti, portavano a passeggio i bambini; facevano loro da balia; piangevano di tenerezza osservando i loro semplici giochi; prendevano dolcemente fra le braccia quegli agnellini, per mostrargli il cavalluccio delle carrette che conducevano le vittime al supplizio. Cantavano la natura, la pace, la pietà, la beneficenza, il candore, le virtù domestiche; queste beghine della filantropia facevano tagliare il collo ai loro vicini con estrema sensibilità, perché la felicità della specie umana fosse sempre più grande». Aria di Parigi. Hegel si aggirava con stupore per Parigi, e in quella «Parigi dentro Parigi» che è il Palais-Royal, seguiva obbediente le prescrizioni del Manuel des Étrangers, anche se Cousin rideva di lui. A Marie Helena, che lo attendeva a Berlino, non mancava di segnalare le cose più notevoli: «Oggi, per esempio, siamo andati in un abattoir, cioè in un mattatoio.

In quale città del mondo sarei andato in un mattatoio? Ma questa è una delle cose notevoli di cui Parigi è debitrice

a Napoleone, come di cento altre cose insigni... E prima abbiamo visto la Borsa, anche questa fondata da Napoleone; che tempio!». Proviamo a togliere Talleyrand dal quadro dei suoi anni, cancelliamo ogni sua orma. Che cosa manca, ora? La fluidità. Rimane la rozzezza rivoluzionaria e quella legittimista, quella direttoriale e quella napoleonica e quella borghese. Come tanti arieti, cozzano contro lo stesso muro. Mentre ogni municipale spirito di parte stava finalmente trovando la sua metafisica nella visione del Partito, Talleyrand conservava l'indifferenza del cielo e dell'acqua, mobile, sfuggente, indenne fra tante fedi.

Talleyrand non amava i bons mots. L'unico comportamento che per lui partecipava in qualche modo della perfezione era quello di una persona che a mala pena conobbe: sua madre. E la madre di Talleyrand fuggiva i bons mots come la peste della conversazione. «Per andare da mia madre, sceglievo le ore in cui era sola: così potevo apprezzare di più le grazie del suo spirito. Mai nessuno mi è sembrato avere nella conversazione un fascino paragonabile al suo. Non aveva alcuna pretensione. Parlava solo per sfumature; mai ha detto un bon mot: era già qualcosa di troppo espresso. I bons mots si ricordano, e lei voleva soltanto piacere e perdere quel che diceva». «La sua maniera, costantemente leggera, di trattare le più grandi cose...». La leggerezza di Talleyrand, e soprattutto la leggerezza nel trattare «le più grandi cose», è il segno in cui traspare la funzione occulta che egli si era scelta. Non esiste più nulla al mondo che non possa essere trattato con leggerezza è il suo presupposto. Tutti sono spaventati di riconoscerlo. Talleyrand lo accetta e lo fa agire in ogni suo atto.

Basta questo a creare quella incommensurabile distanza, che a tanti apparve mostruosa, fra lui e tutti gli

altri. Talleyrand sa di poter usare la leggerezza perché le cose non hanno più un peso stabilito. Fluttuano, immensi corpi vaporosi, venefici, non riposano in se stesse. Nulla poggia. Non c'è nulla di più incorporeo e vacuo della volontà. Né si riesce a trovare un vincolo immediatamente visibile fra quella vacuità silenziosa, pura energia compressa, e le trasformazioni smoderate che essa provoca, spesso senza concedere requie sino alla devastazione.

VIVERE NEL TORRENTE

Talleyrand ebbe presto la percezione che le dispute del potere non si sarebbero più svolte su una scacchiera dove le mosse si succedono con cerimoniale lentezza, ma all'interno di una corrente ben più forte di tutto ciò che trascinava. E' questo il «torrente» di cui parlava a proposito degli anni della Rivoluzione lo stesso che incontriamo nelle pagine di tanti suoi contemporanei. «Non poteva vivere che nel movimento e nel torrente delle affaires» aveva scritto un tempo Saint-Simon del Reggente: ma quella che era stata la scelta di una droga per colui che era «nato annoiato» trascinava ora tutti e tutto verso cateratte amazzoniche. La torrenzialità non era un accidente prodigioso che veniva a turbare la storia, per essere poi riassorbito: anzi, era addirittura la manifestazione del nuovo carattere dominante la febbre sperimentale che si era innestato sulla storia, trasformandola per sempre. Talleyrand lo avrebbe ritrovato ovunque, sotto Napoleone ma anche sotto la Restaurazione, e infine sotto i borghesi di Luigi Filippo. E avrebbe fatto giusto in tempo ad assaporare le primizie del piccolo borghese proteggendo l'ascesa di Thiers, avido giornalista arrivato dalla provincia. Visti da un occhio non indulgente, come quello di Talleyrand, la Reazione e il Terrore Bianco erano staffette che proseguivano la corsa giacobina: «Voglio inoltre ricordare un decreto dell'intendente generale dell'esercito austriaco, il conte Wurmser, per mostrare sino

a qual punto si spingeva lo spirito rivoluzionario, non posso qualificarlo altrimenti, dei governi che proclamavano di far la guerra solo contro la Rivoluzione, nella persona di Bonaparte». Come Talleyrand avrebbe precisato nella nota agli alleati in data 31 luglio 1815, il passaggio dalla Rivoluzione a Napoleone era stato quello dall'«esprit d'égalité» all'«esprit de conquete». E si poteva dire che, proprio con la bigotteria della Restaurazione, quell'«esprit de conquete» aveva portato a compimento la sua opera di infiltrazione in tutta l'Europa.

Fra le molte illusioni che Talleyrand non conosce c'è quella dell'ordine: non lo riconobbe mai intorno a sé, anche se operava per costituirlo. Dal 1789 alla sua morte, per Talleyrand la rivoluzione non si arresta mai: e prevede che ancora a lungo non si arresterà. Sulla soglia del luglio 1830, scriveva a Barante: «Ci muoviamo verso un mondo ignoto senza pilota e senza bussola; una sola cosa è certa ed è che tutto questo finirà in un naufragio. La rivoluzione d'Inghilterra è durata mezzo secolo. La nostra ha solo quarant'anni; così non posso in alcun modo sperare di vederne la fine. Dubito persino che possa vederla la generazione attuale e, salvo avvenimenti sui quali non è concesso contare, coloro che la vedranno non avranno da felicitarsene. Stiamo entrando in nuove avventure...». Rivoluzionaria, per Talleyrand, è un'età in cui i fatti e le parole, svincolati da ogni dipendenza e scagliati come proiettili, prevaricano continuamente sulla vita, la plasmano con rudi polpastrelli, la costringono a essere reazione.

L'ebbrezza di partecipare al movimento in avanti, come se l'onda non fosse del mare ma della propria volontà, fu a lungo considerata una generosa illusione, ma alla fine nauseava le menti lucide (Baudelaire, Flaubert dopo il 1848). A quasi due secoli di distanza da quel grandioso inizio, è

un'illusione che merita soltanto il disprezzo e ancora nutre la buona coscienza dell'intelligencija occidentale (ma è un Occidente che fascia il mondo come un nastro adesivo). Si agogna sempre di «andare al popolo», per rinchiudersi finalmente con lui in una camera di tortura. Anche per Tocqueville la Rivoluzione francese è l'avvio di uno «stato permanente», una nuova saldatura fra la dottrina e la violenza, che prometteva di durare. Intanto una nuova specie di uomini operava incessantemente, offrendo al mondo un'unità disgregante, come un tempo i monaci nei chiostri ne avevano curato le invisibili giunture, fra le invasioni. E' una «razza turbolenta e distruttrice, sempre pronta ad abbattere e inadatta a fondare; che non soltanto pratica la violenza, il disprezzo dei diritti individuali e l'oppressione delle minoranze ma, e questo è nuovo, professa che così deve essere; che dichiara questa dottrina: che non vi sono diritti individuali e per così dire che non c'è l'individuo stesso, ma una massa alla quale tutto è sempre permesso per raggiungere i suoi fini». E, anche se Tocqueville non voleva mai raccontare la storia, ma ragionarla, la sua descrizione si perde già verso il romanzo russo: «Da sessant'anni c'è sempre stata una grande scuola di rivoluzione aperta al pubblico in un luogo qualsiasi del mondo dove tutti gli spiriti inquieti, violenti, uomini coperti di debiti... andavano a formarsi e istruirsi». Per esempio, l'università di Berlino, dove un nobile spiantato, Bakunin, con i soldi prestati dall'amico Herzen, era andato ad assaporare la «voluttà della distruzione». Il micidiale «torrente» di cui parlava Talleyrand diviene «tormenta» nella «confessione di fede» di Metternich a Alessandro I, datata Troppau, 15 dicembre 1820, testo di riferimento di ogni Reazione. Le due frasi finali sono così scandite: «Ogni grande Stato deciso a sopravvivere alla tormenta del

momento conserva ancora grandi possibilità di salvezza. Un'unione forte, fra gli Stati sui principi qui enunciati vincerà la tempesta stessa». Ai gorgi sonori delle acque si sostituiva ora un gelido accecamento. La realtà minacciava di assiderare il suo devoto osservatore. Pochi giorni dopo, viaggiando verso il Congresso di Laybach, Metternich avvertì come un'incongrua grazia il «primo soffio del Sud», che sciolse «in meno di un quarto d'ora il ghiaccio che copriva i finestrini della carrozza e aveva in certi punti un mezzo pollice di spessore». Per un attimo risalì indietro nel tempo: non più principe, ma domestico, eppure felice: «Ho aspirato una vita nuova, come i domestici che spesso aspirano profumi quando aprono le porte di un salone». Quell'ebbrezza sospesa durò pochissimo. Il ghiaccio tornava a incombere: «Domani vedremo venire la valanga, la triste valanga degli uomini di Stato».

Chateaubriand gioca continuamente, con astuzia, con malignità, da prestigiatore, con la versione essoterica e quella esoterica della sua scrittura. Si crea così uno Chateaubriand meditabondo e visionario che è insieme il suo aspetto più risibile e il più sublime, il più divulgato e il più clandestino. Abbiamo allora, da una parte, lo Chateaubriand che ha perseguitato tanti allievi dei licei francesi: quello che si trova sempre una giusta cornice, dispone accortamente gli oggetti scenici, regola le luci, e poi «si lancia» in una sua meditazione, con la stessa facilità con cui, alla pausa del caffè, l'impiegato racconta ai compagni di ufficio le prestazioni della sua macchina. Così riesce a mettersi a una giusta distanza dal campo di Waterloo per meditare tranquillamente l'occasione storica, mentre sul fondo romba un lontano cannone. Così è davvero raro, come egli stesso ammette, che traversi «le sale silenziose e disabitate delle Tuileries senza fare riflessioni gravi». Ma i

due registri di quella prosa giungono talvolta a giustapporsi: bruscamente, all'interno di un cupo, elevato e vago blaterare si distaccano poche righe selvagge, allarmanti, che poi si bloccano e subito sentiamo ricominciare il mormorio di circostanza. In una delle tante meditazioni cimiteriali, spesso intercambiabili, come i discorsi sul chiaro di luna che usava ripetere agli invitati, a casa del padre di Madame de Villeparisis, incontriamo queste frasi: «Forse che tutto è vuoto e assenza nella regione dei sepolcri? Non vi saranno proprio esistenze del nulla, pensieri di polvere? Queste ossa non avranno forse modi di vita che ignoriamo? Chi conosce le passioni, i piaceri, gli abbracci di questi morti?». Nella «grande politica» letteraria, intorno al 1830, si forma un asse Chateaubriand-George Sand-Victor Hugo: preminenza dei buoni sentimenti, siano essi nobiliari e remoti, come in Chateaubriand, o attingano già in ampie mestolate alla spessa zuppa del peuple, come in George Sand, o planino su cirri visionari, come in Victor Hugo. Gli Ideali e le Alte Aspirazioni diventano ora drappelli di guardia, severi e armati, intorno al recinto dell'Arte. Da lontano si vede solo il loro scorrazzare, e ogni tanto i fucili sparano a salve, per ricordare che la Guardia muore ma non si arrende, che le regioni del cuore sono sempre le più profonde, che un animo indomito non sarà mai piegato dal mondo avverso. All'interno del recinto, un po' nascoste agli occhi del Pubblico, fra tende e stracci, casse e bauli, continuano intanto a svolgersi, senza curarsi di Ideali né di Ascoltatori, le vecchie crudeli trine dell'arte. Sainte-Beuve pensava, con rincrescimento e malizia, che Chateaubriand, come certi vini, non poteva uscire dalla lingua e dai confini francesi. Perché avrebbe perso la sua «magia, che è soltanto nelle sillabe». E non avrebbe sopportato di esporsi senza la sua «cornice, che è la Francia la brillante, la vana, la folle e dolce

Francia». Estraneo a ogni concetto, condiscente con le immagini, Chateaubriand è l'ascoltatore più percettivo delle correnti sonore interne alla singola parola, maestro di respirazione degli imperfetti, inventore della sillaba glauca. E' suo un certo colore dell'orchestra, che ritroviamo in ogni cellula della sua prosa, come il colore dell'orchestra wagneriana abiterà ogni battuta del Ring. Non meno che nell'articolarsi di una vicenda, in quel timbro è il loro destino.

EXEMPLA VOLUPTATIS

Mademoiselle de la Force, prima di dedicarsi come già Madame d'Aulnoy ai racconti di fate, danzava a Ménilmontant con M. de Briou, che sapeva a memoria intere pagine dell. Astrée ed era bello, di piccola nobiltà e grossa fortuna. Avverso alla loro passione, il padre di M. de Briou rinchiuse il figlio in una stanza che dava sul cortile del palazzo. Mademoiselle de la Force assoldò allora un ambulante perché facesse danzare i suoi orsi nel cortile di M. de Briou. Nuda e madida, cucita nella pelle di un orso, Mademoiselle de la Force danzò sotto le finestre dell'amato, ma riuscì anche ad avvicinarsi a lui e ad accordarsi per un nuovo incontro, mentre con le zampe batteva il tempo. Dopo l'esibizione, l'ambulante distribuì un paniere di fichi fra i suoi orsi e li riportò verso il Pont-Neuf. «Un vicino della terra di Combourg era venuto a passare qualche giorno al castello insieme a sua moglie, molto attraente. Successe qualcosa nel villaggio, non ricordo cosa; si corse ad una delle finestre del salone per guardare. Vi arrivai per primo, la straniera si precipitava dietro i miei passi, volli cederle il posto e mi volsi verso di lei; ella mi tagliò senza volerlo la strada, e mi sentii stretto fra lei e la finestra. Non seppi più quel che avveniva intorno a me». «Una negra di tredici o quattordici anni, quasi nuda e di singolare bellezza, ci aprì la barriera del recinto come una giovane Notte. Comprammo dolci di mais, polli, uova, latte, e tornammo

alla casa con le nostre damigiane e i nostri panieri. Donai il mio fazzoletto di seta alla piccola Africana: fu una schiava ad accogliermi nella terra della libertà». «Su quegli stessi marciapiedi dove ora si vedono passeggiare esseri sporchi e uomini in redingote, passavano ragazzine con mantelletta bianca, cappello di paglia annodato sotto il mento con un nastro, cestino al braccio, con frutta o un libro; tutte tenevano gli occhi bassi, tutte arrossivano quando le si guardava. «L'Inghilterra» dice Shakespeare «è un nido di cigni in mezzo alle acque»». Une femme curieuse: La voluttà è uno stato dell'immaginazione che precede, accompagna e segue il piacere. La si può paragonare a quell'aspetto che prendono gli alberi di un parco, i gradini di una scalinata, il profilo di un maniero quando sono illuminati dalla luna. Allora una emanazione luminosa fa risaltare la loro natura; e un alone mirabilmente dolce li avvolge.

Come tre déesses delle Folies Bergère appaiono Madame Tallien, Juliette Récamier e Joséphine de Beauharnais al Bal des Victimes nel Napoléon di Gance, fedele alla Légende anche nella Voluttà. Non incedono qui su una passerella abbagliante, hanno solo da scendere qualche grigio gradino, sul quale emanano «una dolce luminescenza», scrisse un giornale, mentre dal fondo, attraverso le sbarre della prigione, la remota luce del mondo esterno aureola spalle e capigliature. La pellicola è virata in malva: la camera sospende il suo moto sulle tuniche dischiuse delle flappers del Direttorio. Bonaparte, corrucciato voyeur, si ritira in un angolo. Riprende il moto della camera, insieme alla danza: nei corpi che si mescolano sempre più morbidi, non si distingue la curva dietro il ginocchio da quella del collo e delle braccia. In questa carnalità dell'emulsione la Gloire sboccia dal saio rivoluzionario.

IL GRANDE BALLO

Con il Congresso di Vienna una nuova dimensione dello spettacolo appare nella politica. In quel prolungato convegno mondano nessuno poteva credere che l'oggetto delle trattative fosse quello che tutti dichiaravano: il restauro della sovranità monarchica. Era invece urgente mettere alla prova per la prima volta in un ricco concertato quel linguaggio di copertura che avrebbe tanto contribuito a far procedere la politica nei decenni successivi. «Le grandi frasi sulla «ricostruzione dell'ordine sociale», sulla «rigenerazione dell'ordine politico dell'Europa», sulla «pace durevole fondata su una ripartizione delle forze», ecc., ecc., venivano recitate per tranquillizzare i popoli, e per dare a quella riunione solenne un'aria di dignità e di grandezza; ma il vero scopo del Congresso : era la spartizione fra i vincitori delle spoglie sottratte al vinto». Questo annotava Gentz nel suo memoriale del 12 febbraio per il principe di Caradja, ospodaro di Valacchia. Ma la spartizione delle spoglie fra i vincitori è ciò che segue a qualsiasi guerra: se un osservatore penetrante come Gentz sentiva il bisogno di precisarlo, era appunto perché egli aveva una oscura percezione che l'apparato del Congresso fosse la sua vera novità, ben più delle sue decisioni finali. Una nuova estetica della politica si stava lì dispiegando. E Gentz la avvertiva a tal punto che voleva ricordare, in limine, la persistenza, sotto la maschera delle grandi frasi e dei grandi balli, dell'antico, irriducibile

oggetto della politica: la «spartizione delle spoglie». Metternich annotò in margine al memoriale di Gentz che quel testo risentiva della «peculiare leggerezza» dell'autore, al quale per altro riconosceva «le più rare doti intellettuali e un vero tesoro di conoscenze positive». Secondo Metternich, Gentz aveva il vizio di affidarsi troppo alle sue impressioni, «che spesso erano il risultato di conversazioni di società». Ma che cos'era il Congresso se non una continua e debordante conversazione di società, dove le spie e le dame avevano un ruolo funzionale non meno dei ministri e dei sovrani? Metternich lo sapeva come pochi altri, e lo conferma il suo giudizio ultimo su quel memoriale: « Tutto sommato, questo resoconto è esatto». Al Congresso di Vienna, per la prima volta in un incontro di potenti occidentali, ci si preoccupa del consenso dei popoli. La paura ha reso necessaria questa nuovissima cautela, che esige innovazioni di linguaggio e di maniere. Talleyrand, come sempre il più rapido nel percepire, potrà dire tranquillamente che al Congresso egli difendeva «la causa dei popoli». Come è potuto avvenire un tale rivolgimento? La storia, con estro, ha fatto precipitare il tempo all'indietro. Questi regnanti di antiche dinastie si presentano a Vienna come altrettanti parvenus del potere, usurpatori primordiali. Il morbo napoleonico li ha contagiati tutti. La sua opera più perversa è stata quella di annullare il lungo tempo attraverso il quale i monarchi avevano conferito douceur al loro potere. Ora appaiono tutti come sediziosi fortunati, che devono però sovrapporre un'artificiosa patina di storia alla crudezza del loro dominio. Perciò cadono tutti nella pania della legittimità, che Talleyrand ha predisposto. Perciò si lanciano nelle «grandi frasi» che dovrebbero tranquillizzare i popoli. Nella loro miopia, pensano che quelle frasi saranno sufficienti per andare avanti a lungo.

Non calcolano che si tratta di parole drogate: chi le ha usate una volta dovrà usarle sempre di più, sempre più spesso, finché si imbozzolerà in quelle parole, finché dovrà esigere che quelle stesse parole siano usate dai sudditi, poiché nel frattempo esse sono diventate strumento obbligatorio del potere. Eppure qualcuno, pochi mesi prima dell'apertura del Congresso di Vienna, aveva descritto quella nuova traiettoria della parola, sino a dare ragguagli sui processi staliniani. : De l'esprit de conquete et de l' usurpation di Benjamin Constant era uscito dalla tipografia il 30 gennaio 1814:

«Il dispotismo mette al bando tutte le forme della libertà; l'usurpazione, per giustificare il rovesciamento di ciò di cui ha preso il posto, ha bisogno di quelle forme; ma nell'impadronirsene, le profana».....«Il despota proibisce la discussione, ed esige soltanto l'obbedienza; l'usurpatore prescrive un esame derisorio, come preludio all'approvazione».....«Non vi è limite alla tirannia che vuole strappare i sintomi del consenso».....«E' l'usurpazione che ha inventato quelle pretese sanzioni popolari, quelle allocuzioni, quelle felicitazioni monotone, tributo abituale che in tutte le epoche gli stessi uomini prodigano, pressoché con le stesse parole, alle misure più opposte: in esse la paura scimmiotta tutte le apparenze del coraggio per felicitarsi della propria vergogna e ringraziare per le proprie disgrazie. Singolare artificio da cui nessuno si lascia imbrogliare! Gioco delle parti che non fa impressione a nessuno e che, da lungo tempo, avrebbe dovuto soccombere sotto le frecce del ridicolo! Ma il ridicolo attacca tutto e non distrugge niente».....«Il dispotismo, in breve, regna col silenzio, e lascia all'uomo il diritto di tacere; l'usurpazione lo condanna a parlare, lo insegue nel santuario intimo del suo pensiero e,

obbligandolo a mentire alla sua coscienza, gli rapina l'ultima consolazione che ancora rimane all'oppresso».....«L'usurpazione avvilisce un popolo mentre lo opprime; lo abitua a calpestare ciò che rispettava, a corteggiare ciò che disprezza, a disprezzare se stesso e, se appena riesce a durare nel tempo, rende persino impossibile, dopo la sua caduta, qualsiasi libertà, qualsiasi miglioramento». Certo, queste parole descrivono innanzitutto il passaggio da Stalin a Bre"znev, ben più che la caduta di Commodo e gli effetti dell'Impero napoleonico, come Constant necessariamente credeva. Ma preannunciano anche il regno di quei paradossali usurpatori legittimisti che di lì a poco avrebbero intrecciato i loro sussurri al Congresso di Vienna.

Una delle verità più amare e incomprensibili per quei contemporanei, come Talleyrand, che erano nati ancora nell'epoca della *douceur*, quando il ridicolo uccideva, è quella che Constant annuncia quasi di sfuggita: «Ma il ridicolo attacca tutto e non distrugge niente». Qui egli nominava uno degli arcana imperii del sovietismo. E uno dei principali elementi di forza politica dei capi sovietici è stato appunto quello di averlo capito. L'eccesso del ridicolo, la sua quotidiana, indefessa produzione può condurre a neutralizzarne totalmente il potere distruttivo. E la perfezione si raggiunge quando le storielle antisovietiche diventano parte del regime. Quanto ai risultati, essi saranno tanto più fecondi e stabili se tutto questo si applica su una psiche come quella russa, la più virtuosistica Gogol e Dostoevskij lo hanno dimostrato nel «disprezzare se stessa». La teoria della legittimità, quale attraverso Talleyrand trionfa al Congresso di Vienna, poggia su due assiomi del diritto pubblico: «Che la sovranità non può essere acquisita per il semplice fatto della conquista, né passare al

conquistatore se il sovrano non gliela cede». Il primo punto impediva però di risalire all'origine, perché la conquista getta fin laggiù la sua ombra: c'è sempre un autoctono conculcato. Il secondo punto non offriva una soluzione nei casi in cui la sovranità viene abbandonata senza essere ceduta: lì si apre una lacuna, una mancanza, come nella muta legge di natura rispetto alle convenzioni scritte che la sanzionano. Anche nella realtà politica c'è dunque bisogno di una sanzione e sarà «la sanzione dell'Europa». L'Europa si pone qui per la prima volta come una seconda natura, un corpo mistico («una comunità quasi mistica di Stati» scriveva Ferrero) che ha il potere di conferire la sovranità. In conclusione: si riconosceva che la natura non si estendeva nelle sue prescrizioni a tutti i casi della vita, ma doveva essere supplita e vicariata, talvolta, da una seconda natura, identificata nell'Europa. L'aporia a cui il Congresso di Vienna tentava di trovare rimedio era, prima che politica, epistemologica. Il rimedio politico fu un'accorta finzione; quanto all'epistemologia, poteva aspettare. Ma la scarsa plausibilità del tutto traspariva: anche perché il corpo dell'Europa non era «mistico» o non lo era più di quanto lo fosse Madame de Krudener, avventuriera della rigenerazione, che viaggiava con il vessillo della Santa Alleanza. Per coprire questo difetto cominciò presto a gonfiarsi, dopo il Congresso di Vienna, l'onda della declamazione in favore dell'Ordine, che è continuata, incessante, sino a oggi. A quelle acque mugghianti si mescolava poi, sempre più rabbiosa, la declamazione nemica, quella democratica e rivoluzionaria. Distogliendosi dalla contemplazione di quei flutti insipidi, Baudelaire raccoglieva sulle scogliere le fleurs du mal. Il diritto di conquista, che stabilisce la propria legge, rinvia all'arbitrarietà del segno linguistico. La sovranità legittima

rinvia alla lingua adamica, al suono che dice il nome segreto delle cose. Ora, della lingua adamica non è stata mai ricostruita la grammatica. E la grammatica è l'azione del linguaggio. Il primato della praxis voleva cancellare persino il ricordo della lingua adamica. Ma il ricordo perdura più dell'azione.

INFIDE INEZIE

Non certo la ragione, maneggiata dagli increduli, spaventava Pascal. Con poche mosse di scherma poteva trafiggerla. Lo inquietava, invece, la credulità degli increduli: l'inclinazione ad abbandonarsi alla precarietà, sapendo della sua precarietà, la fede intatta nei simulacri momentanei. Un devoto non moderno, di quella specie a cui Pascal non poteva e non voleva più appartenere, non si sarebbe così esacerbato: avrebbe volto l'indice sul mondo e gli astri, avrebbe invitato ad ascoltare i segni di una divina economia che vi risuonavano. Pascal condivideva con gli increduli la percezione dell'assenza divina dal mondo visibile. Per lui, il mondo poteva servire soltanto da catapulta teologica per proiettarci in qualcosa che con il mondo sdegnava il contatto. Ma la prova attraverso l'assenza è la più dura. Guardando gli uomini rapiti nel divertissement, la loro orrificata serietà nel guatare la preda, a caccia; o nel provare un passo di danza; o nel saggiare una stoffa riconosceva in loro l'immagine irrisa della devozione antica, quando i segni del mondo bastavano a colmare l'anima di reverenza. Fénelon, nella sua implacabile dolcezza, vedeva bene il nemico dei suoi consigli spirituali: «All'interno, avete da sormontare il gusto di una vita delicata, uno spirito altero e sdegnoso, uniti a una lunga abitudine alla dissipazione» scriveva alla contessa di

Grammont. Quella nuova forma del male poteva apparire blanda, eppure un tale gorgo idiosincratico agiva «come un torrente che trascina nonostante le migliori risoluzioni». L'arbitrio nobiliare, la distanza gerarchica, ormai distaccati da ogni contatto con il suolo, da ogni scambio di obblighi feudali, da ogni funzione immediata, ma solo abbandonati al gioco crudele dei favori di Corte, si ritrovavano, si ravvivavano sino a un tacito fanatismo nell'elaborazione dei gusti, nel perseguimento delle delicatezze, nella graduale scoperta di un'unicità nello stile. E su tutto questo finiva ormai per esercitarsi l'alterezza, come nella disputa per uno sgabello, per un posto in carrozza. In ciascuna di quelle improvvise, passionali esacerbazioni della sensibilità Fénelon riconosceva «le brecce che ha fatto il mondo». Così i piaceri della conversazione potevano diventare letali e quasi l'immagine più concreta, incessante del Male ultimo: «Non sarà mai possibile che digiuniaste troppo aspramente dei piaceri di una conversazione mondana». Le *Pensées* di Pascal, oggi lette come breviario di ogni inquietudine intima, erano state intese dall'autore come un arsenale di armi affilate, mortali, da sguainare nel mondo. L'urgenza vibrante dell'annotazione non vuole assimilare la scrittura ai palpiti dell'anima (quale futilità sarebbe!): è l'impazienza di chi vuole precedere il nemico di un attimo nel portare il colpo. Nasce il moderno quando gli occhi che guardano il mondo vi scorgono «questo caos e questa confusione mostruosa», ma non si allarmano troppo, anzi li esalta subito la prospettiva di inventare una strategia di movimento all'interno di quel caos, un gioco nuovo rispetto al quale tutti i precedenti sembreranno ciceroniani. E' uno sguardo empio di cui solo i mistici sono capaci (Pascal fu il primo fra loro).

La Storia di cui qui si parla è «sinottica e simultanea»,

è lo smisurato tappeto senza margini dove «è possibile giustapporre e annodare strettamente, sotto lo sguardo, gli avvenimenti più disparati o i più distanti», dove i fatti e i commenti sui fatti e le invenzioni sui fatti e i fantasmi dei fatti rimangono perpetuamente avvinti in un letto di tortura e di piacere, dove le forme e le forze non riescono a districarsi, dove lo sguardo è da sempre esposto al «pericolo terribile di toccare i simboli». Qualsiasi giudizio è qui un filo perduto nel groviglio del tappeto e la sua unica pretesa è quella di aggiungersi col suo tenue colore all'intreccio del tutto. Talleyrand:

«Vi era in Necker qualcosa che gli impediva di presentire le conseguenze delle misure che egli stesso prendeva e di paventarle. Si persuadeva che avrebbe avuto un'influenza onnipotente sugli Stati Generali, che soprattutto i membri del terzo ordine sarebbero stati a sentirlo come un oracolo, non avrebbero visto altro che attraverso i suoi occhi, non avrebbero fatto nulla che da lui non fosse approvato e non si sarebbero serviti, contro il suo parere, delle armi che egli metteva nelle loro mani. Illusione che doveva durare assai poco. Precipitato da quella cima dove il suo solo amor proprio lo aveva posto, e dalla quale si era lusingato di dominare gli avvenimenti, andò a piangere nel suo ritiro su quei mali che non aveva voluto provocare, su quei crimini di cui la sua probità aveva orrore, ma che, se fosse stato più abile e meno presuntuoso, forse sarebbe riuscito a risparmiare alla Francia e al mondo. «La sua presunzione lo rese assolutamente incapace di vedere che il movimento che esisteva allora in Francia era prodotto da una passione, o piuttosto dalle sregolatezze di una passione comune a tutti gli uomini: la vanità. Presso quasi tutti i popoli essa esiste soltanto in forma subordinata, e forma solo una sfumatura del carattere nazionale, o altrimenti si

rivolge con intensità a un solo oggetto, mentre presso i Francesi, come un tempo presso i Galli, loro avi, essa si mescola con tutto, e domina in tutte le cose con una energia individuale e collettiva che la rende capace dei più grandi eccessi. «Nella Rivoluzione francese, tale passione non è stata la sola a figurare; essa ne ha risvegliate altre, che ha chiamate in suo aiuto. Ma queste ultime le sono rimaste subordinate; hanno preso i suoi colori e il suo spirito, hanno agito nel suo senso e per i suoi fini. Essa ha dato l'impulso e diretto il movimento a sufficienza perché si possa dire che la Rivoluzione francese è nata dalla vanità». Benjamin Constant: «La mania di quasi tutti gli uomini è di mostrarsi al di sopra di ciò che sono; la mania degli scrittori è di mostrarsi uomini di Stato. Di conseguenza, tutti i grandi procedimenti di forza extragiudiziaria, tutti i ricorsi alle misure illegali in situazioni di pericolo sono stati, secolo dopo secolo, raccontati con rispetto e descritti con compiacimento. L'autore, tranquillamente seduto al suo tavolino, lancia in tutte le direzioni l'arbitrio, e tenta di immettere nel proprio stile la rapidità che raccomanda nelle misure; per un attimo, egli si crede investito del potere, poiché ne predica l'abuso; e la sua vita speculativa s'infiama con tutte le dimostrazioni di forza e di potenza con le quali decora le sue frasi; così egli si dona qualcosa del piacere dell'autorità, ripete a squarciagola le grandi parole di salvezza del popolo, di legge suprema, di interesse pubblico; si estasia della propria profondità e si meraviglia della propria energia. Povero imbecille! Parla a uomini che non chiedono di meglio che ascoltarlo e che, alla prima occasione, faranno su lui stesso l'esperienza della sua teoria. «Questa vanità, che ha distorto il giudizio di tanti scrittori, ha portato più inconvenienti di quel che si pensa durante i nostri conflitti civili.

Tutti gli spiriti mediocri, conquistatori di una porzione dell'autorità, erano gonfi di tutte queste massime, tanto più accette alla stupidità in quanto le servivano a recidere i nodi che essa non può slegare. Non sognavano altro che misure di salute pubblica, grandi misure, colpi di Stato». La teoria della vanità come molla non trascurabile dei grandi avvenimenti rivoluzionari, che poteva apparire una boutade in Talleyrand, trova in Constant un solido appoggio. C'è di fatto una complicità fra un'emergente ebetudine democratica e il gonfiarsi di certi gens de lettres che magari si trovano in una posizione meschina nella società e ora sentono d'un tratto di poter governare il mondo dal loro tavolino. Tutto questo culmina e si rovescia con Stirner. I suoi predecessori erano timorosi, sentivano il bisogno di camuffare l'Arbitrio dietro un qualche Bene, i primi che imbrogliavano erano loro stessi. Stirner va molto più in là: giunge a dedurre l'antisocialità più radicale (per l'unico, e per l'afasica banda degli unici) dall'incombente pretesa di additare alla società qual è il suo Bene, costringendola ad attenervisi.

LA GLORIA TRISTE

Mentre le armate di Napoleone avanzavano verso la Russia, una guerra durissima si sprigionò fra i Rebbe. Il Rebbe di Lublino preferiva di gran lunga i decreti oppressivi di Alessandro I ai Lumi che Napoleone era supposto esportare. Si dice che un giorno a Napoleone apparve il volto del Rebbe di Lublino: in prima linea fra i russi, meditava la strategia per annientare gli invasori. Ma il Rebbe Rimanover vedeva Napoleone come l'araldo delle ultime battaglie prima dell'avvento del Messia. Ancora una volta si abbandonò al pensiero di una possibile accelerazione dei tempi. E volle aiutare la vittoria di Napoleone con pratiche cabbalistiche: assimilò la cottura degli azzimi nel forno alla distruzione delle truppe russe, senza ascoltare le suppliche di molte madri ebreë che avevano i figli arruolati. Si dice che Napoleone definisse il Rebbe Rimanover suo stratega e gli donasse un drappo per la Torah. Ma il segno ultimo della sconfitta di Napoleone si ebbe quando una volta, nella preghiera del Sabato, il Rebbe di Kozhenits lesse Esther 6, 13: *nafol tippol* («tu certamente cadrà») come *Napol tippol* («Napoleone cadrà»). Dilavato dalla *légende*, soprammobile funerario di ogni gloria, innominabile perché troppo nominato, le sue vittime sono ancora sedute sulle «migliori leggi organiche», annunciate al Luxembourg, imperatoria brevitas, evocazione di una natura larvale. «La fatica, i bivacchi e le veglie mi hanno

fatto ingrassare» raccontava a Joséphine con la sua ortografia troppo difettosa, con la sua scrittura «mal formata». «Orribile e imponente» era una buona coppia di aggettivi, li usò ricordando lo spettacolo di quella «miserabile città» era Mantova in fiamme. «Un usurpatore molto astuto, molto calmo, nonostante gli accessi di furia, che sono soltanto dei mezzi; piuttosto dotato di spirito, se chiamiamo spirito la conoscenza della parte ignobile del cuore; indifferente al bene e al male, tanto che, nella sua imparzialità, avrebbe forse preferito il primo al secondo, in quanto più sicuro; aveva inoltre studiato tutti i principi della tirannia, e il suo amor proprio sarebbe stato lusingato di poter dispiegare una sorta di moderazione quale prova di abilità». Eredità napoleonica: nel culto della volontà e nella pretesa del controllo: una tensione autogenerata, un giocattolo a molla dalla lunga carica. Il controllo è fin dall'inizio illusorio, ma la maestà della macchina che esso muove invita comunque a venerarlo. Eredità talleyrandiana: nell'ultimo colpo di pollice dato alle cose, nella virgola che decide il senso precetto di Choiseul, nell'impronta a volte quasi inavvertibile che lo stile lascia là dove passa, nella convinzione che ci sia concesso, in genere, di fare poco, e quel poco sia dovuto, se mai, a labili doni come l'orecchio, il senso del kairòs, la leggerezza, l'agilità nel fendere le acque della metamorfosi. «La sua ripugnanza e il suo disprezzo per quelli che si chiamano filosofi traspaiono in ogni occasione. Quando venne a sapere che le cose a Napoli andavano male, che la gente moriva di fame, che la nuova Corte non aveva un soldo, disse freddamente: «Sono affari loro; ecco che cosa succede ai paesi governati dai filosofi». Non c'è niente di più spassoso del suo modo di trattare il suo ex collega nel Consolato, il famoso Sieyès. «Ebbene, M. Sieyès, come va la metafisica?» «Che ne dicono i filosofi di tutto questo, M.

Sieyès?» ecco il tono che usa con lui. Sieyès, da parte sua, si è chiuso in un silenzio impenetrabile». Queste beffe sulla metafisica, riportate da Gentz, erano uno dei piaceri più sottili che il potere concedeva a Napoleone. Eppure c'era un uomo che sfuggiva a quella irrisione: Talleyrand, metafisico in incognito per tutti, anche per se stesso. Siamo sempre i metafisici di qualcuno. L'ideologo Sieyès era ridicolo agli occhi di Napoleone, ma Napoleone appariva goffamente arcaico agli occhi del finanziere Ouvrard, perché non aveva saputo riconoscere la potenza che si apprestava a oscurare ogni Impero: il credito. «Napoleone non conosceva altre fonti di introito che non fossero la fiscalità e la conquista. Il credito era per lui un'astrazione; non vi vedeva altro che i sogni dell'ideologia e le idee vacue degli economisti» scriveva Ouvrard. E una volta ebbe anche l'impudenza di accennare a Napoleone che cosa un giorno avrebbe preso il suo posto: «Si alzò dalla poltrona e, attirandomi nel vano di una finestra, disse: «M. Ouvrard, voi avete abbassato la regalità al livello del commercio». «Sire, il commercio è il genio degli Stati; può benissimo fare a meno della regalità, mentre la regalità non potrebbe farne a meno»». La figura di Napoleone ci getta fin dall'inizio in un faticoso imbarazzo: non solo per la légende e per la sua eccessiva notorietà, che ha un carattere tutto nuovo, e già non più plutarchiano, ma perché a un certo punto si è obbligati a riconoscere che, nel melodramma che si sta formando, quella figura è davvero l'incarnazione storica del principio della volontà; della grandiosa illusione che si possa statuire tutto da zero. Lo zero è la Rivoluzione, la volontà è il Soggetto che parla dopo di essa. Talleyrand è l'altro polo: fin dall'inizio aveva colto il meccanismo dell'inedita storia in atto come qualcosa che agisce da sé. Si mimetizzava in esso, contentandosi di stringere o allentare una vite qua e là. Piccoli «colpi di

pollice» nei quali riconosceva l'ultima specie di azione ancora possibile.

Chateaubriand, convinto di essere sferzante, scrisse di Talleyrand:

«Siglava gli avvenimenti, non li faceva». Questa smania di «fare» gli avvenimenti, che appartiene alla più tronfia eredità del secolo Xix, accomunava Chateaubriand al suo odiato Napoleone. Quanto a Talleyrand, è senz'altro vero che pretendesse al massimo di «siglare» gli avvenimenti, ma non per questo si sentiva diminuito rispetto a qualcun altro che fosse supposto «farli». Né si adattava a quel ruolo per fierezza, o per finezza, ma per ragioni di funzionalità cerimoniale, essendo egli per indubitata vocazione il Gran Ciambellano della storia. Ma quella firma, che era davvero un piccolo «colpo di pollice», non aveva un peso minore di altre imprese ben più risonanti, se guardiamo da una certa distanza la nube pulviscolare degli eventi. La pompa napoleonica, quella geometria imperiale che voleva spartire la terra in quadrangoli amministrativi, soffre sin dall'inizio di una subdola debolezza, è corrosa da una tafe di fantasmi. Con Girodet gli spazi vacui del cielo cominciano a riempirsi di sostanze psichiche che hanno il volto di morti, i piedi non poggiano più sul terreno ma su braccia e dita di anime disarticolate. Questo per celebrare : L'Apoteosi degli Eroi francesi morti per la patria durante la guerra della Libertà, nel 1802, destinato a decorare il Salon doré della Malmaison e pagato 12'000 franchi. Ma le stesse sostanze, lattiginose e opalescenti, venivano evocate dall'arpa di Ossian per Gérard, sempre per finire nel Salon doré della Malmaison. E Jean-Pierre Franque lasciava che le piramidi esalassero brume da cui ancora una volta affioravano occhi tondi di fanciulle defunte, appena in grado di sostenere l'incombenza del loro dovere allegorico. Fin dal momento di

Marengo, Talleyrand vede in prospettiva la politica di Napoleone. Diceva allora al finanziere Ouvrard: «Due vie gli si aprono: il sistema federale che lascia ogni principe, dopo la conquista, padrone a casa sua, a condizioni favorevoli al vincitore: così oggi il Primo Console potrebbe ristabilire il re di Sardegna, il granduca di Toscana, ecc'. Ma se, all'opposto, vuole riunire, incorporare? Allora si mette su una strada che non ha termine». Talleyrand, per sua biologica sapienza, possiede il dono, la percezione del limite, ma sa che la nuova politica è coatta all'illimitato. Sa inoltre che ormai «tutte le leve della vecchia politica sono rotte o sul punto di rompersi». Eppure Talleyrand non può che muoversi fra le affaires, nome metafisico della politica. Sceglierà dunque senza esitazioni di seguire la via dell'illimitato, quell'errore speziato di novità. Le piccole Corti degli emigrati non lo attraggono, sono uno sbaglio già stantio. Mentre sarà esaltante, e grandiosamente effimero, far convivere il limite con il governo di colui che aveva la missione di estirparlo. Il rapporto fra Napoleone e Talleyrand è un feticcio irto di specchi e chiodi. Ma, nell'oscurità del legame, un punto solo è luminoso: l'immensa curiosità che li attraeva l'uno verso l'altro. Per anni si osservarono tentando di non farlo notare, come due belve sovrane, portate in gabbia da climi remoti e incompatibili dentro il recinto dello stesso serraglio. Di chi aveva timore Napoleone dopo la battaglia di Austerlitz? La sera della sua più celebre vittoria si trovava, per un'accorta coincidenza, in una casa del principe Kaunitz, che aveva tanto umiliato l'ambasciatore di Francia durante la guerra dei Sette Anni e usava pulirsi i denti a tavola (Metternich non lo avrebbe mai fatto). Aveva scelto la stanza stessa di Kaunitz: vi affluivano senza interruzione «bandiere austriache, bandiere russe, messaggi degli arciduchi, messaggi dell'imperatore d'Austria, prigionieri che

portavano i nomi di tutti i grandi casati dell'Impero». Giunse anche il corriere con la posta, «avvenimento che, in guerra, è di una estrema dolcezza». Napoleone chiese a Talleyrand di scorrerla in sua presenza. Lettere cifrate degli ambasciatori stranieri a Parigi, messe in chiaro; rapporti della polizia, questioni bancarie. Ma c'era anche un lungo rapporto di Madame de Genlis («nessuna è mai stata più decisamente *écrivaine*»), che riferiva qualche frase pungente sentita «nelle case che si chiamavano allora il faubourg Saint-Germain». Qualche irriducibile vecchina lo aveva trattato ancora una volta dall'alto in basso. La lettura di quelle frasi gettò Napoleone «in uno stato di inconcepibile violenza. Imprecò, infuriò contro il faubourg Saint-Germain. «Ah! si credono più forti di me, diceva, : Signori del faubourg Saint-Germain; vedremo! vedremo!»». Anni di bivacchi dovevano seguire, per tener ferma quella sfida; e anni di reclusione in una cella di sughero, circa un secolo dopo, per Proust. Rintoccavano i passi del conquistatore nelle Tuileries, il giorno in cui prendeva possesso del luogo, accompagnato da Roederer, allora Consigliere di Stato. A Joséphine aveva detto: «Su, mia piccola creola, stenditi sul letto dei tuoi padroni». Roederer osservava i «vecchi e cupi arazzi e l'oscurità degli appartamenti». Disse: «Generale, questo è triste». E Bonaparte, sapendo che la risposta sarebbe stata subito trascritta fra le carte del Consigliere: «Sì, come la gloria».

L'educazione ha questo di paradossale, che è fatta soprattutto di cose che non si possono imparare. O di cose che stanno a rappresentare ciò che non si può imparare. Napoleone volle averla intorno a sé, perché sapeva che nulla sussiste senza di essa: ma volle che fosse presente in una sola persona, sulla quale, al momento opportuno, sarebbe stato facile concentrare il proprio odio. Dinanzi a

Napoleone, Talleyrand era l'educazione in quanto era il passato: la stele di Rosetta sotto gli occhi del conquistatore. Tutto il resto del corteo imperiale era una furibonda mascherata: ma irrigidita, virtuosa, pomposa, perché preoccupata del ridicolo. La piaga nascosta di Napoleone era la legittimità, perciò con la falsa consequenzialità dei sovrani volle circondarsi soltanto di coppie legittime. Costrinse perfino Talleyrand, vescovo e libertino, a sposarsi. Finirono così gli anni sventati e screziati in cui «gli sposi della buona società si vedevano di rado e non litigavano mai. A partire da Napoleone, i mariti si danno arie d'importanza, il loro orgoglio è stato risvegliato dal capriccio di un despota che «prese la decisione di avere buoni costumi» e ordinò alle donne di non apparire mai in pubblico senza i loro mariti». Stendhal spiegava le ragioni di tutto questo agli inglesi increduli: «Fondando una nuova Corte, questo despota temeva sopra ogni altra cosa gli effetti del ridicolo, che in Francia è mortale per tutto ciò che tocca e senz'altro sarebbe stato evocato se i suoi nobili di fresca data avessero scimmiettato le follie e i vizi dell'antica nobiltà. Desideroso di evitare i fastidi che, in mezzo alle sue importanti occupazioni, gli avrebbero procurato le frivolezze e gli scandali di una Corte licenziosa, egli impose di conseguenza, con la sua volontà di fuoco, che la regolarità e la decenza fossero all'ordine del giorno». Ma fra queste dame ammutolite, fra questi avventurieri che rattappivano il piede nei loro nuovi scarpini, c'era qualcuno che si muoveva con gesto fluido, come senza pensarci, e accanto ai passi gravi e dignitosi degli altri faceva risuonare quello leggero, beffardo del suo piede zoppo.

Talleyrand fu l'unico che poté colpire Napoleone con l'arma di fronte alla quale il grande stratega era inerme: il persiflage. Fino all'ultimo, quando Talleyrand era in

disgrazia e tanti si sentivano autorizzati a insultarlo senza timore, Napoleone sapeva che il Principe era sempre l'uomo che un giorno, ai tempi del Consolato, lo aveva invitato a caccia a Auteuil. Racconta Stendhal, il più simpatetico fra i cronisti di Napoleone: «Talleyrand aveva una casa di campagna a Auteuil, piccolo villaggio fra la Senna e il Bois de Boulogne. «Verrò a pranzo da voi uno di questi giorni» gli disse Napoleone. «Mi farà un grande piacere, mio generale,» rispose Talleyrand «e visto che la mia casa è molto vicina al Bois de Boulogne, potrete divertirvi a sparare un po' nel pomeriggio». «Non amo sparare,» rispose Bonaparte «ma amo molto la caccia. Ci sono dei cinghiali al Bois de Boulogne?». Bonaparte era allora un giovane e, abitando a Parigi da poco tempo, non sapeva che il Bois de Boulogne, come il vostro Hyde Park, non è che un luogo per passeggiare e per andare a cavallo. Trovarvi dei cinghiali era ovviamente del tutto impossibile. Ma un Francese non può mai resistere all'idea di fare uno scherzo, anche se alle spese di quelli a cui fa la corte più servile. Talleyrand, che si picca molto della sua nobiltà, non poteva vedere senza dispiacersene un povero luogotenente di artiglieria innalzarsi alla popolarità e al potere, non già per influenza della sua alta nascita, ma con i mezzi volgari dell'intelligenza e del merito. La sua natura maligna gli suggerì dunque di fare un brutto scherzo a Napoleone; e, quando questi gli domandò se c'erano cinghiali al Bois de Boulogne, rispose: «Molto pochi, mio generale, ma oso dire che riuscirete a trovarne uno». Il pranzo e la caccia furono fissati per l'indomani e si stabilì che Bonaparte sarebbe arrivato a Auteuil già alle sette del mattino. Talleyrand, trattenendosi a mala pena dal ridere sino alle lagrime, fece venire due grossi maiali neri dai mercati di Parigi. Furono subito trasportati al Bois de Boulogne da due domestici che

avevano l'ordine di lasciarli liberi e farli correre. Bonaparte arrivò a Auteuil all'ora stabilita, accompagnato da un aiutante di campo che aveva già l'aria molto divertita perché il generale continuava a parlare usando i termini della caccia nel modo più bizzarro. Dopo la colazione, la compagnia si avviò verso il Bois de Boulogne, portandosi dietro alcuni cani da caccia presi in prestito dai contadini del vicinato. Infine, uno dei maiali fu liberato e Bonaparte esclamò tutto contento: «Vedo il cinghiale!». Talleyrand, ben sapendo che l'animale non sarebbe subito fuggito davanti ai suoi inseguitori, aveva dato ordine di inseguirlo a un domestico che montava un piccolo cavallo spagnolo ed era armato di una lunga frusta. Ma Bonaparte stava troppo attento alla caccia per notare questa circostanza. Così si mise a galoppare furiosamente sulle tracce del preteso cinghiale che, dopo essere stato inseguito per una mezz'ora, finì per essere preso dai cacciatori. L'aiutante di campo, che a quel punto cominciava a subodorare tutto e temeva che la storia venisse esposta al ridicolo pubblico, decise di disingannare il generale e, fermandolo, gli disse: «Certamente, Signore, vi rendete conto che questo non è un cinghiale ma un porco». «Bonaparte ebbe un violento accesso di collera.

Immediatamente si lanciò al galoppo verso Auteuil. Senz'altro avrebbe fatto rimostranze amare a Talleyrand, e probabilmente sarebbe passato dalle parole ai fatti, se non si fosse ricordato che Talleyrand aveva relazioni intime in tutta la buona società di Parigi, e che quest'ultima lo avrebbe deriso se avesse preso tutta la storia troppo sul tragico.

Dunque, arrivato a Auteuil, decise di buttare tutto sul ridere e di dimostrarsi divertito per lo scherzo, ma riuscì a mala pena a nascondere la sua collera. Per incredibile che questo possa sembrare, Talleyrand, che era di ottimo umore,

concepì immediatamente l'idea di beffarlo ancora una volta. «Suvvia, mio generale, è vero che la caccia al cinghiale vi ha procurato una delusione. Ma non è tardi. Non rientrate ancora a Parigi. Al Bois de Boulogne ci sono conigli in quantità: Luigi Xvi li cacciava spesso. Le serrature e i conigli erano i divertimenti preferiti di quel pover'uomo! Voi sapete bene che era un eccellente tiratore». «Sì, ma io sono un tiratore mediocrissimo» disse Bonaparte, che non aveva ancora ritrovato il suo buon umore. «La vostra passeggiata deve avervi messo appetito» continuò Talleyrand. «Mentre vi mettete a tavola e vi rifocillate, farò venire i miei fucili da Parigi.

Appartenevano a Luigi Xvi». «Rimasero a tavola per due ore, durante le quali Talleyrand si adoperò a colmare il futuro imperatore di quelle adulazioni eleganti di cui sapeva servirsi così bene. Nel frattempo erano stati mandati dei domestici a Parigi con l'ordine di acquistare tutti i conigli che potevano trovare. Ne raccolsero almeno cinque o seicento e li trasportarono al Bois de Boulogne noleggiando varie carrozze. Bonaparte si avviò, armato col suo fucile, e sempre accompagnato dal suo aiutante di campo. «Non sono Luigi Xvi» disse. «Sicuramente. non ammazzerò neppure un coniglio». Nondimeno ne uccise ben presto parecchi. L'aiutante di campo, nel vedere la serietà con cui Napoleone massacrava le povere bestie continuando a parlare senza interruzione di Luigi Xvi, non si tenne più e scoppiò a ridere. Infine anche il cinquantesimo coniglio venne ucciso e Bonaparte appariva felice del suo successo. L'aiutante di campo non riusciva più a trattenersi e, avvicinandosi al suo signore, gli mormorò all'orecchio: «Veramente, mio generale, comincio a credere che non siano conigli selvatici. Ho il sospetto che quel briccone di un prete ci abbia fatto un altro scherzo». «Bonaparte, in preda a

una rabbia violenta, rientrò a Parigi al galoppo.

Passarono sei mesi prima che si riconciliasse con Talleyrand, e probabilmente lo minacciò di vendicarsi nel caso avesse osato fare una qualche allusione, nei salotti del faubourg Saint-Germain, al tiro ai conigli o alla caccia al cinghiale, e di fatto è certo che questi due aneddoti non sono mai circolati a Parigi». Anche quando contemplò Mosca in fiamme, Napoleone sapeva che un occhio lo guardava come un efferato cacciatore di conigli. Il rapporto Napoleone-Hitler fu chiarito nel modo più sobrio da Léon Bloy quando Hitler non aveva ancora inventato il nazismo (era il 1912): «Per chi vede nell'Assoluto, la guerra non ha senso se non è sterminatrice, e l'avvenire vicinissimo ce lo mostrerà.

E' una sciocchezza o un'ipocrisia fare prigionieri. Certamente Napoleone non fu uno sciocco né un ipocrita, ma questo preteso boia era un sentimentale sempre pronto a perdonare, un magnanimo, che nonostante tutto credeva alla magnanimità degli altri, e si sa quel che gli è costata questa illusione incomprensibile... Non era dunque il mostro che ci sarebbe voluto per la guerra integrale, apocalittica, con tutte le sue conseguenze, l'abisso di guerra invocato dall'abisso di turpitudine e, con tutta evidenza, non di questo demone sarà stato il precursore».

Più che la campagna di Russia, scenario di una rinnovabile ordalia delle potenze, è la guerra di Spagna il segreto ancora non del tutto dissigillato di Napoleone, la prefigurazione di eventi che aspettano ancora di devastare la storia prossima. La guerra di Spagna è la prima, vittoriosa vendetta della debolezza contro la forza. I foschi montanari,

i «mendicanti superbi e lerci» che dissanguarono crudelmente le truppe francesi e furono i primi «a osare di battersi da irregolari contro i primi eserciti regolari

moderni», non sono soltanto i progenitori di quel Partigiano (quindi guerrigliero, quindi terrorista) che sconvolge ogni spazio strategico e giuridico, come ha dimostrato Carl Schmitt, ma anticipano una figura oscura e immane, il cui volto solo oggi comincia a svelarsi: la rivolta dell'etnia, il rigetto dell'occidente in quanto morbida epidermide che si sovrappone a tutte le terre e le soffoca. A intervalli sempre più stretti, quell'epidermide si squarcia, come è avvenuto in Iran, con la cacciata dello Scià e la furia assassina dei mostazafin, i pezzenti diseredati, che ci riconducono al Partigiano.

Dietro al Partigiano c'è il Povero. Ed è proprio l'embricarsi di queste due figure a rendere irresistibile la loro penetrazione e insieme l'inganno che si autoinfliggono: perché il Partigiano tenderà (ha sempre teso, anche senza saperlo) a servire un «terzo interessato», che alla fine espropria più sottilmente i ribelli, riducendoli a suoi docili agenti (ma sarà sempre così?); mentre il Povero tenderà (ha sempre teso) a strappare le armi ai Ricchi per ottenere di essere vessato con maggior rigore da altri Poveri. Quella rivolta velenosa, quel rifiuto dell'Occidente che si compie sfruttando tutti i detriti dell'Occidente, tutte le sue parole sminuzzate in schegge taglienti, è una tardiva, furiosa risposta al progetto che il sarcasmo teologico di Léon Bloy seppe definire come «l'alta idea di una immolazione generale degli indigenti». Nella sua forma pura, il Moderno vuole estirpare il Povero. Anzi, vuole, nel caso più protervo, che sia il Povero a estirpare il Povero. Così appare giusto che i massacri più doviziosi siano avvenuti nella Russia sovietica, là dove il Povero da molti anni perseguita se stesso. Ma il delinearsi, nella storia, di questo evento di cui appena oggi cominciamo a riconoscere il rombo da ogni punto dell'orizzonte e presto ci invaderà dall'interno e

dall'esterno, quel primo delinarsi avvenne con la guerra di Spagna. Napoleone colse il significato militare del Partigiano (se non altro nella formula: «Occorre operare da partigiani ovunque vi siano partigiani»), ma si rifiutò di riconoscere quale nuova potenza si annunciava nell'ibridazione fra Povero e Partigiano. E anche a questo fu dovuto il disastroso corso della guerra di Spagna. Napoleone, in quel caso, non voleva e non poteva capire. Non voleva capire perché subiva l'illusione di chi conosce veramente l'orrore umano: credere che quell'orrore sia uguale ovunque, e perciò in Spagna dovessero valere gli stessi gelidi artifici che già avevano agito con successo in Italia e altrove: come osservò Madame de Rémusat, «uno dei grandi torti dello spirito di Bonaparte... era di confondere tutti gli uomini livellandoli nella sua opinione e di non riuscire a credere alle differenze che gli usi e i costumi apportano nei caratteri». Non poteva capire perché era egli stesso l'espandersi di qualcosa che, da allora, non avrebbe mai cessato di spalmare la sua inscalfibile vernice sulla terra. Il Povero che vuole continuare a essere tale, il Povero che vuole soltanto continuare a esistere, che desidera la sua terra più che lo sviluppo della sua terra, il «mendicante ingrato» che ingiuria la mano pronta a dare la moneta sono lo scandalo stesso, l'ostacolo (per Napoleone, per il mondo che gli è succeduto); sono l'immagine più insolente della resistenza del materiale (quindi del «materiale umano», che è ora l'oggetto per eccellenza), dell'opacità, dell'impenetrabilità, l'annuncio della feroce rivolta della terra contro il suo frettoloso, impaziente agrimensore. Una sola colpa può essere addossata a Napoleone, osservò Bloy, che non temeva di rischiare la blasfema commistione della Légende con la Vulgata: aver fatto «un codice celebre dove si dà per intesa l'inesistenza del povero». Non solo: aveva

osato dire:

«Attribuisco una grande importanza e una grande idea di gloria al distruggere la mendicITÀ». Ancora non ha finito di sfilare il corteo cruento di quell'atto: «: La mendicITÀ è proibita. Aveva cancellato il Povero e fu quello il suo attentato che poi si perpetuò».

«LA FORZA MISTERIOSA DELLA» LEGITTIMITA'

Circolo vizioso: la legittimità è la sola forza che assicuri la durata di un governo; ma perché un governo diventi legittimo bisogna che esso duri già da tempo. «Lo spirito rivoluzionario ha ragione quando sostiene che i principii di legittimità sono limitati, convenzionali, fluttuanti, facilmente vulnerabili dalla ragione: anche noi lo ammettiamo. E neppur è in errore quando afferma che essi sembrano giusti e veri solo perché gli uomini, nel discuterli, non vanno mai oltre un certo punto: al di là del quale si rivelerebbe la loro debolezza. Ma s'inganna e mostra di non conoscere il mondo che esso manda periodicamente in rovina, quando confonde questi principii con tutte le altre fragili convenzioni di cui è piena la vita sociale.

Questi principii, sì, per quanto fragili, si distinguono dagli altri perché sono dotati d'una virtù magica: appena gli uomini si lasciano persuadere dal Maligno a violarli, son presi dalla paura; la paura sacra della regola violata». «L'intima natura dei principii di legittimità è la facoltà di esorcizzare la paura». Da Valen&ay, dove il re legittimo da lui condotto al trono obbligava lo spirito di Talleyrand a «non occuparsi di nulla di ciò che sa fare», Talleyrand scrisse il 25 luglio del 1820 una lettera alla duchessa di Curlandia con un codicillo esoterico: «La forza misteriosa della legittimità si perde perché non è stata compresa. Tutti

gli uomini di rivoluzione la riducono a essere un mezzo di conservazione per la potenza dei re, mentre essa è soprattutto un elemento necessario di riposo e di felicità per i popoli, mentre essa è la garanzia più solida e, oserei dire, la sola dell'esistenza delle nazioni e della loro durata. La legittimità dei re o, per meglio dire, la legittimità dei governi è la salvaguardia delle nazioni, e appunto per questo è sacra...». Proprio nel momento in cui Talleyrand sguaina il principio della legittimità, e su di esso misura tutta la sua azione, lo trascura disinvoltamente negli atti. L'armistizio del 23 aprile 1814 viene da lui firmato senza alcun mandato: il re non è ancora a Parigi, e l'intervento del Senato è agli occhi di tutti un fragilissimo trucco. Ma Talleyrand vuole precedere il re, che gli renderebbe più difficile la trattativa. Il suo pensiero segreto è : la *légitimité*, c'est moi. Poi ci sarà sempre tempo per le finte distrazioni, come quando scriverà nei *Mémoires* di aver firmato l'armistizio in qualità di ministro nominato dal re. Quel pensiero segreto non era certo aberrante e neppure rispondeva a una fosca esaltazione dell'io, che sarebbe apparsa risibile al suo stile. Piuttosto, ancora una volta, anticipava una sobria constatazione. Già al Congresso di Vienna Talleyrand si accorge che Wellington e Castlereagh facevano addirittura fatica a capire che cosa volesse dire quella parola, «legittimità». Quanto alla Corte di Luigi XVIII, non poteva che assimilarsi a quella di Ubu, come avrebbe riconosciuto Bloy. Ma la conferma definitiva sarebbe venuta pochi anni più tardi, con la rivoluzione dei parvenus. Anche se era un Orléans, Luigi Filippo aspettava con tremore di essere riconosciuto dalle Corti europee. Aveva mandato a San Pietroburgo il colonnello Atthalin con una lettera autografa per annunciare la sua ascesa al trono. Nicola I lasciò passare quindici giorni senza rispondere. Che cos'era quella storia di

barricate, campane a martello e sparatorie? Ma un giorno lesse sul «Moniteur» che Talleyrand era stato nominato ambasciatore a Londra. E questo gli sembrò sufficiente. Disse: «Poiché M. de Talleyrand si allinea al nuovo governo francese, questo governo deve necessariamente avere buone probabilità di durare». Allora il colonnello Atthalin ebbe finalmente una risposta. Lo zar di tutte le Russie riconosceva il nuovo re dei francesi. Aveva incontrato la legittimità sul giornale. La storia rapinosa delle metamorfosi occidentali è tutta un seguito di «insurrezioni teologiche». Come si scindano, dopo Melchisedech, la auctoritas e la potestas, come si alleino e si scontrino, come si subordinino l'una all'altra, come si omaggino, si nutrano e si delimitino, in rapporto ai molti dèi del cosmo o in rapporto a un unico dio extracosmico, come si spartiscano le terre e il cielo, come⁸⁰ infine l. auctoritas venga assorbita nella potestas, ma iniettandole quel veleno spirituale che la renderà da quel momento in poi indemoniata: tutto questo è in primo luogo una sequenza di glosse teologiche. Erano teologi i meccanici che hanno messo a punto, oliato e avviato l'ingombrante macchina moderna. Poi si sono ritirati, con discrezione. Rimaneva ormai soltanto da constatare l'aspetto più banale: il passaggio ai fatti, il corteo delle rivoluzioni. Tutto l'artificialismo moderno, che è l'artificio di gran lunga più efficace per operare sul mondo e sviluppare potenza trova il sigillo della sua tortuosa storia non certo in qualche laico empirista, ma in Calvino. Secondo la definizione di Louis Dumont, quell'artificialismo è «applicazione sistematica alle cose di questo mondo di un valore estrinseco, imposto». Perché su questo mondo si operi con coltelli tanto affilati bisogna che il gesto abbia origine in qualcosa che è fuori del mondo: ed è appunto Calvino a fissare quell'elemento nella volontà, in quanto

disponibilità all'arbitrio, derivata da Dio, che è «l'archetipo della volontà». Qualcosa che non appartiene al mondo e presto vorrà anche ignorare questa sua origine si pone al centro del mondo e lo scuote, lo artiglia, lo fruga. Gli effetti più devastanti di tale volontà si avranno quando nessuno ormai ricorderà che l'origine di quella potenza è fuori del mondo, perché di un fuori-del-mondo non si usa più parlare e rimane soltanto da subirne l'azione senza riconoscerla. Dalla teologia si passa a una magia nera di cui non si riesce a scoprire la fonte. Perché essa è in coelestibus. Così, in tutte le sue convulsioni, nelle sue pretese di autonomia, nel suo gesto imperioso e brancolante, «ciò che noi chiamiamo il moderno «individuo-nel-mondo» ha in se stesso, nascosto nella sua costituzione interna, un elemento non percepito ma essenziale di extramondanità». Eppure tutto avviene come se quel cristallo abbagliante, quella mandorla confitta nella psiche non sussistesse. : Graecum est, non legitur: ma quella lingua che non si legge è la lingua che agisce. Fra gli avi di Talleyrand si risale al leggendario Aldeberto. A lui è attribuita una risposta, intorno all'anno 1000. Ugo Capeto gli chiede:

«Chi ti ha fatto conte?». Aldeberto risponde: «Chi ti ha fatto re?». Allusione prematura alla singolare intimità, da sempre, di Talleyrand con gli arcaici imperii. Il punto pericoloso, per ogni sovranità, è la sua origine. Aldeberto toccava quel punto con insolenza, e con ciò si dimostrava sovrano. Quanto al segreto della sovranità, vi allude il motto dei conti di Périgord: «Re que Diou», «Null'altro che Dio» (diversa interpretazione, ma alla fine convergente: «Nessun altro re che Dio»). La sovranità può essere attaccata riconducendola all'origine, ma la sovranità vince la sua ordalia quando rifiuta di render conto, se non a qualcosa («Diou») su cui nessuno può contare. E' l'origine

della verità iniziatica formulata da Disraeli: «Never explain». La vecchia principessa Isabelle Czartoryska si stava già dedicando al catalogo ragionato dei suoi tesori e delle sue curiosità, fra cui un libriccino dove Vauban aveva tracciato progetti di fortificazioni, una treccia di Agnès Sorel, il libro di preghiere di Madame de la Vallière, una sequenza di autografi di tutti i regnanti di Francia da Francesco I a Napoleone. E la sera, dopo l'abituale giro nel parco, si lasciava interrogare dalla giovane contessa Potocka. Ora toccava a quella volta in cui si era insinuata nello studio di Federico il Grande, pochi attimi dopo che egli ne era uscito: «Davanti a un tavolo coperto di carte e mappe, un piatto di ciliege con un biglietto scritto dalla mano del Re: Ne lascio diciotto. Da una parte, una vecchia uniforme da ussaro stesa su una poltrona attendeva che qualcuno sommariamente la rammendasse. Accanto a una lettera di Voltaire ancora aperta, il conto di un droghiere, fornitore di Corte. Un quaderno di musica gettato alla brava su un leggio e, non lontana da questo appello all'armonia, una sella curule, simile a quella che si trova al Campidoglio, con la differenza che l'una è di un rosso antico, mentre l'altra era di legno grezzo, e nulla celava il suo uso abietto». Era l'ultima natura morta del potere assoluto.

ARCANA IMPERII

In origine il potere era diffuso in un luogo, aura e miasma. Poi si raccolse in Melchisedech, sacerdote e re. Poi si divise fra un sacerdote e un re. Poi si raccolse in un re. Poi si divise fra un re e una legge. Poi si raccolse nella legge. Poi la legge si divise in molte regole. Poi le regole si diffusero in ogni luogo.

LE ORIGINI DELLA DOLCEZZA

I fuochi di Beltane, raccontati da Frazer: «Dopo aver mangiato la crema, dividono la torta in tante porzioni quanti sono i componenti della brigata, uguali il più possibile di forma e grandezza. Una di quelle porzioni la tingono tutta col carbone, finché non diventa tutta nera.

Poi tutte le fette vengono messe dentro un berretto. Ognuno dei presenti, con gli occhi bendati, estrae la sua porzione. L'ultima è di quello che tiene il berretto. Chi prende il pezzo nero è la persona consacrata, che deve essere sacrificata a Baal...». Wittgenstein annota:

«Il fatto che il sorteggio avvenga mediante un dolce è anch'esso particolarmente terribile (quasi come il tradimento mediante un bacio)». Quando finalmente giungemmo a chiederci quale fosse il sapore della fetta di torta segnata con il carbone... La filosofia ha parlato delle qualità, ma non di che cosa sono le singole qualità... Che cos'è il dolce? La fetta di torta del rito di Beltane è quel >meros che è la >moira, quella parte che è il destino. Ma è importante che qui il sorteggio sia ancora legato a una cosa, non solo a un calcolo, come nella conta, che è un destino senza corpo. Mangiando la propria parte di torta, il carline di Beltane mangia se stesso, il proprio destino. Nel fuoco si ripeterà quello che avviene nella sua bocca. «Là dove siete,

potete almeno godere la douceur di non sentir parlare di affari ?pubblici*»: Maria Antonietta in una lettera dell'aprile 1787. In una lingua che tendeva a diventare insipida e arida, alcune parole si caricavano di radianza, il loro senso si variegava come mai più è avvenuto. Douceur: dalla dolcezza alla delizia al piacere alla lentezza alla morbidezza alla mitezza al languore alla tenerezza alla civiltà alla smussatezza. Inutile azzardarsi a circoscrivere ciò che in certi anni, per certe persone, si addensò in quella parola. Se il destino è l'indivisibile parte, si potrà sacrificare solo fingendo di essere un tutto. La «brigata» di Beltane finge di costituire un essere solo, e che quell'essere sia un tutto: la torta divisa in tante parti uguali. Allora potrà rinunciare a una sua parte, che non sia la sua parte. Per rispondere al sacrificio divino, che avviene all'interno di un tutto, i sacrificanti umani fingono una loro totalità e onnipotenza. Unica traccia che li tradisce: il nero del carbone sulla fetta del Consacrato e Dannato (Devoted). «Grazie a una così lunga pace e a un così perfetto ozio, la civiltà era arrivata a una dolcezza estrema». La storia del progresso si divide in due fasi, separate da un intervallo sacrificale.

Nella prima fase, per gli spiriti più illuminati l'idea di progresso non si scindeva mai da quella di un progressivo addolcimento. Da una materia grezza e aspra, levigando e impregnando, arrotondando con grazia, si sarebbe giunti a una perfezione senza urti e ferite. Ma qual è il momento successivo? Se la perfezione è la perfetta cottura della torta di Beltane, il momento successivo è il sorteggio per il sacrificio. La torta degli oziosi, che aveva sprigionato in sé ogni dolcezza, viene tagliata con cieca equità dalla ghigliottina. Nel cuore del progresso agiva il demone dell'illimitato; mentre nel cuore della douceur c'era la nausea. Una volta raggiunto l'equilibrio del bon ton, non

rimane che una precipitosa degradazione. La lingua più smussata diventa anche la più inerte, la freccia più aguzza il bon mot diventa un attrezzo del mestiere nell'aria viziata delle redazioni. La storia successiva alla Rivoluzione è quella di uno sviluppo che ha perso la patina della *douceur*. Dopo la Rivoluzione, il progresso dimentica la dolcezza. Non la vuole il suo cuore, abitato dal demone del procedere indefinito. Non la vuole la sua ragione, che ora pretende di fondarsi sulla Rivoluzione, quindi sul momento in cui la dolcezza veniva uccisa. E lo smisurato equivoco della ragione voleva che la vittima sacrificale fosse considerata come il Nemico. Anche la sua eredità avrebbe potuto contagiare. Quando anche il ricordo della dolcezza sarà estirpato, quando la storia tutta sarà *son et lumière*, e non più convivenza con le tenebre protettive, allora appariranno certe bonarie e desolanti espressioni «tempo libero», «qualità della vita», così come si era cominciato a parlare di «paesaggio» quando la natura era già stata sfregiata. La nausea che dà l'eccesso della dolcezza corrisponde al momento in cui dovrebbe avvenire il sacrificio. Si ha nausea perché si sente la colpa di avere evitato il sacrificio. Lo stato di dolcezza non è stabile: perfezione occasionale, fuggevole e insidiosa, la *dulcedo* dei mistici. Quando diventa stabile, la dolcezza esige di essere divorata.

La dolcezza finisce nel coltello del sacrificio, la voluttà nello spasimo. La *douceur* è la patina sparsa sulla vita che la rende vivibile, la polvere sulle ali della farfalla. Per produrla occorre una lunga cura alchemica:⁸⁶ un cuocere lento, un delicato ardore. Ma è sempre un fuoco, che alla fine vuole uccidere. La *douceur* alla fine si contrae in un sussurro, una voce che vuole «*recueillir doucement l'esprit gentil des morts*», Céline. Sfugge inavvertitamente alla pesantezza assassina del mondo, «con i suoi personaggi forzati,

insistenti, impastati, appiccicati ai loro desideri, alle loro passioni, ai loro vizi, alle loro virtù, alle loro spiegazioni». I puntini di sospensione tratteggiano gli spazi vuoti in un merletto d'ombre: «...pour parler après a plus doucement aux choses...». oo oo oo oo Quando la duchessa di Saint-Simon venne nominata dama d'onore della duchessa di Berry le fu assegnato un alloggio a Versailles: un'anticamera e cinque stanze, che accoglievano luce soltanto dall'entrata. Nel punto più appartato di quelle stanze dietro la scena Saint-Simon stabilì «sa boutique». Lì non poteva leggere né scrivere senza candele, anche in pieno giorno. Nel vuoto immenso dell'ozio a cui era stato costretto udiva il fragore dei ranghi che cadono.

Rannicchiato nel suo budello di pietra si chiese, per tutti i primi cinque anni in cui s'inarcò lo spasmo dei Mémoires, se ciò che faceva non era empio. Così il suo primo lettore fu un amico di Corte, non però in fondo a un altro corridoio di Versailles, ma alla Trappa: Rancé. Il Reggente, che conobbe Saint-Simon non meno di quanto da lui fosse conosciuto, lo vedeva «immutabile come Dio e di una rabbiosa tenacia». Era un eccellente lettore, il Reggente, amava Rabelais quando tutti lo trovavano gotico. Così spettò a lui, senza saperlo, di stendere quelle parole come un cartiglio sotto il più giovane fra i deliri di onnipotenza: quello dello scrittore che ha espulso il mondo per possederlo nel suo fantasma con una rapacità invano tentata da qualsiasi potente. Traslocando da Versailles, quel dissimulato gorgo dovette soltanto, per ordine di Proust, far vestire di sughero le pareti che lo proteggevano. Chevalier de B***: Non immaginatevi che M. de Maistre fosse un severo bigotto, preoccupato per l'incupirsi dei tempi. Era un conversatore guizzante e voleva soprattutto che l'eco delle sue parole giungesse sino alla grande Parigi, dove troppo

tardi avrebbe messo piede, voleva che viaggiassero subitamente per quei salotti che avevano covato l'esprit in tutto ciò che più gli appariva esecrabile, ed erano dunque i soli adeguati ad accoglierlo. Sua stella polare era un'opinione che non appartenesse alla canaglia degli spiriti. Vedeva i contemporanei intorno a lui quali stranieri a tutto ciò che vi è di più nobile, di più tenero, di sublime. Al massimo, poteva capitare loro di aver ragione. Si svegliava spesso in umore di rappresaglie, con la spada nuda. Allora ascendeva subito a una condizione di furore e desiderava devastare tutto. Da quando mi apparve, dietro una balaustra lunare, a San Pietroburgo, dove il turbine della rivoluzione nel mio paese e una folla di avvenimenti bizzarri avevano finito per gettarmi, lo considerai il più esemplare gentiluomo dell'intelligenza che la vita mi avesse offerto. Avevo passato gli anni dell'adolescenza sotto le ferule di cuoio dei Padri di Vendôme: ma nell'orecchio mi era rimasto solo il brusio del refettorio, come di un'armata di cicale, e la voce solitaria di un predicatore, che usava ancora la mite unzione di Massillon. Non ero preparato a incontrare un essere nel quale convivevano con pari ardore lo spirito religioso e lo spirito militare. Avevo appena conosciuto M. de Maistre, e già mi invitava a prendere occasione dai miei ricordi di Francia per osservare teneramente la folla dei grandi colpevoli che si immolavano gli uni per mano degli altri con precisione sovranaturale. Un solo fatto era per lui costante nella storia dell'universo: l'effusione di sangue umano. Una volta mi accadde persino di sospettarlo pazzo, quando mi chiese, guardandomi fisso: «Se avessimo delle tavole dei massacri così come abbiamo le tavole meteorologiche, non crede che forse potremmo scoprirne la legge interna, dopo qualche secolo di osservazioni?». Ma percepì subito il mio sconcerto, e volle

quasi scusarsi con quella amabilità immensa che bilanciava in lui certe parole terrorizzanti: «Mi accade di pensare queste cose solo perché, da quando penso, penso alla guerra». Nulla suscita tanto astio in Joseph de Maistre come la pretesa di statuire qualcosa di non futile per accordo umano, per convenzione, per artificio. Factice è per lui il peggiore degli oltraggi. Quando gli americani decidono di costruire la loro capitale sulla base di una deliberazione, Maistre rabbrivisce come di fronte a un'empietà. E subito aggiunge: «Si potrebbe scommettere, mille contro uno, che la città non sarà costruita, o che non si chiamerà Washington, o che il congresso non vi risiederà». La storia si è poi data cura di fargli perdere la schiacciante scommessa: ma questo non ci segnala la cecità di Maistre, piuttosto conferma i suoi terrori. Ciò che lo inquietava massimamente era l. improbabilità, l'apparente gracilità del male che vedeva diffondersi: mentre l'elemento davvero satanico era nel fatto che proprio quella improbabilità minacciava di fissarsi quale situazione stabile, come poi è avvenuto. Maistre presagiva, anche se non voleva confessarlo, per non incrinare la sua furia anatemizzante, che l. uomo quella aberrazione per la quale operavano i laboriosi legislatori repubblicani, quel vacuo nome: «Ora, nel mondo l. uomo semplicemente non c'è» poteva sopravvivere, e anche a lungo, senza terra, senza radici, senza nozione di una legge non scritta, senza nostalgia di «quel carattere indefinibile che si chiama dignità». Anzi, poteva agevolmente cancellare quei ricordi, come un sogno confuso. E questo sarebbe stato il momento più allarmante, poiché «se la Provvidenza cancella, lo fa senz'altro per scrivere». Quella nuova scrittura si sarebbe incisa su una carne senza memoria e avrebbe richiesto un'effusione di sangue enormemente accresciuta, in quanto inaugurale di un mondo non più

largamente disabitato, non più in vaste zone selvaggio, ma anche troppo setacciato e calpestato dagli eccessi della civiltà. Adalbert von Chamisso, poeta e botanico, viaggiava intorno al mondo insieme al cavaliere conte di Rumanzov. Il loro battello, il «Rurik», si accostò un giorno a un'isola che non era segnata sulle carte. A terra, supposero presto di essere il primo equipaggio occidentale che metteva piede in quei luoghi. Gli indigeni si rivelarono miti. Adoravano un idolo. A Chamisso fu concesso di vederlo. Una donna sorrideva da un'acquaforte incorniciata. Chamisso riconobbe in quel volto mirabile i tratti di Juliette Récamier, quali li aveva dipinti Isabey. Chiesero invano come quella incisione fosse naufragata sull'isola. Gli indigeni non vollero dirlo, perché consideravano blasfemo parlare dell'origine degli dèi.

EULIGIUS

Una storia gnostica, quella che ci manca, è fatta in gran parte di «intersignes» (come li chiamava Massignon), avvertimenti insoliti, coincidenze (così li chiamano gli storici, per evitarli), forme erratiche, reliquie sepolte, segnature fisiognomiche, costellazioni latenti nel cielo del pensiero. Metternich e Nodier furono educati a Strasburgo, a distanza di pochi anni all'ombra di Eulogius Schneider, cappuccino erudito e sanguinario. E, sempre a Strasburgo, Metternich prendeva lezioni di scherma dallo stesso maestro che aveva avuto Bonaparte. Racconta Nodier che suo padre, «appassionato di studi classici, si era ripromesso di fare di me un dotto» e con un suo metodo personale. A dieci anni, il figlio leggeva gli autori latini con un agio che non avrebbe più ritrovato. Ma ora doveva passare al greco. Fu così affidato a Eulogius Schneider, con il quale il padre era in corrispondenza in quanto «dottissimo editore di un Anacreonte tedesco».

Il giovane Nodier, libresco e sognante, scoprì che il suo precettore era un despota «spinto alle ultime conseguenze dalla logica dello sterminio». La sua società rivoluzionaria, la Propagande, praticava l'odio devastante, quale coda di quella «lunga bucolica melibea dai piedi rosa che era stato il secolo Xviii». Trascinato dinanzi allo spettacolo della ghigliottina, Nodier ascoltò un seguace della Propagande di

Schneider parlare «con una scelta di espressioni così graziosamente spaventosa, con un nacreontismo così disperante che sentii un sudore freddo scorrermi sulla fronte e bagnarmi le palpebre». Metternich aveva avuto un precettore «il cui nome è votato alla maledizione dell'Alsazia»: sarebbe diventato membro del tribunale rivoluzionario di Eulogius Schneider. E il suo professore di diritto canonico, divenuto vescovo costituzionale di Strasburgo, avrebbe nominato lo stesso Eulogius Schneider vicario generale. Poi questi «abiurò la religione e l'episcopato e, in un'orgia rivoluzionaria, bruciò pubblicamente le insegne della sua funzione». Nel ricordare quei due empî maestri, mentre scriveva un frammento di memorie per gli archivi della sua famiglia, più di cinquanta anni dopo, Metternich teneva a precisare: non avevano «mai tentato di far violenza alle mie opinioni». Calato dal Giura, il piccolo Nodier giunse di notte a Strasburgo e prese alloggio «al Lampione», da Madame Tesch, che lo guardò amorevolmente: quel bambino le sembrava una bambina camuffata.

Il sonno fu breve. «Già allo spuntare del giorno percorrevo le strade solitarie, meravigliandomi di ogni cosa, e colto innanzitutto da una sorta di estasi dinanzi a quella magnifica cattedrale, che il mondo antico avrebbe incluso fra le sue meraviglie. Non avevo mai visto in vita mia niente di simile a quel coro di angeli e santi che l'avvolgeva con miriadi di figure e sembrava elevarsi insieme ad essa sino ai fastigi della Gerusalemme celeste, spuntando fra i ricchi ricami e i pizzi trasparenti della sua miracolosa architettura. Mi strappò dalla mia meditazione il colpo di un martello, e vidi rotolare ai miei piedi la testa di un santo. Risuonò un altro colpo e questa volta cadde il busto della Vergine con il figlio in braccio. Cercai di capire da dove venisse tutto

questo, e scorsi un uomo appollaiato, nel portale, sulle spalle di un apostolo immane, che dava colpi a destra e a manca lanciando imprecazioni spaventose contro quelle raffigurazioni gotiche degli eletti del Signore. Il popolo, a poco a poco, si era raccolto in gruppi agitati, da cui partivano scoppi di risa, cupe vociferazioni e sordi mormorii. Mi ci volle parecchio tempo per spiegarmi quella frenesia, che non era ancora giunta ai piedi del monte Giura». Madame Tesch spiegò subito al suo ospite che l'abate Schneider si chiamava ora cittadino Schneider; e che il piccolo allievo avrebbe assolutamente dovuto dargli subito del tu. Già quel preambolo non era piaciuto a Nodier. L'allievo fu accolto da una serva astiosa. «La prima colazione era servita. Era un piatto di ostriche, : rara concha in terris, un piatto di acciughe, un vaso di olive e un boccale di birra. Il cittadino Schneider entrò, depose le sue due pistole sulla tavola e si sedette dopo avermi bruscamente salutato. «Mi avvicinai a lui e gli consegnai la lettera di mio padre. Alle due prime righe mi tese la mano, rivolgendomi non so quale frase in greco, alla quale risposi dicendo che non avevo ancora la fortuna di sapere una parola di greco, poi mi invitò a pranzo e, al mio rifiuto, a cena. Non avevo alcun pretesto per non accettare. Tuttavia avrei preferito cenare da Madame Tesch». Appare il cittadino Schneider: «Era un uomo di trentacinque anni, brutto, grosso, basso e comune, dalle membra rotonde, dalla testa rotonda. Ciò che di più singolare vi era nella sua faccia di un grigio livido, qua e là segnata da chiazze rosse, era il contrasto fra i suoi capelli neri, tagliati cortissimi, e le sopracciglie folte e scure, sotto le quali scintillavano due occhi selvatici, ombreggiati da ciglia fulve. Dotato di una immensa attitudine al sapere, e di uno spirito pieno d'ironia, che quasi sempre trovai unita in lui alla crudeltà, non aveva nulla di ciò che tocca il

sentimento, di ciò che commuove, di ciò che lega il cuore». Il primo precetto che impartì a Nodier il suo professore di greco fu quello di non mescolarsi per nessuna ragione alla «società popolare», dominata da Saint-Just, poiché essa era «infettata dai cattivi principi del moderatismo della Convenzione». Quanto a Saint-Just, nel suo glaciale dandysmo, non approvava il dotto, rapace cappuccino. «L'uomo dominante di Strasburgo era l'ex cappuccino Schneider, versato nelle lettere antiche, poderoso nella sua lingua tedesca e fervente predicatore, direttore spirituale adorato dalle donne. Tutt'oggi, in questa città dove è stata creata contro di lui una leggenda di esecrazione, certe donne (ormai anziane) non si sono ancora consolate. «Schneider, furioso democratico, lo era al modo dei vecchi anabattisti, del re sarto di Leida che pretendeva di gareggiare con Salomone per il numero delle donne. Questo monaco era insaziabile: non contento di quelle che, da sole, gli correavano dietro, là dove passava, si assicura, requisiva le donne. «Tuttavia voleva sistemarsi e ne aveva appena sposata una per forza e per terrore. Tornava a Strasburgo la sera con la sua conquista, in gran fracasso; carrozza a quattro cavalli. Era tardi per una città in guerra; le porte erano chiuse, le fa aprire. Saint-Just coglie questo pretesto, il comportamento da aristocratico con la sua carrozza e il suo seguito, lo fa prendere la notte stessa nel letto della sposa, e al mattino Strasburgo, sorpresa tanto da non credere ai suoi occhi, vede il suo tiranno attaccato alla ghigliottina. Rimase lì per tre ore, in quella pietosa posizione, e la lasciò soltanto per essere mandato a Parigi, a morte. «Mentre era così esposto, si vide Saint-Just apparire al balcone che dava sulla piazza, e guardare il sofferente con superba impassibilità. Quella popolazione cattolica, nel vedere l'umiliazione di quel rinnegato, riconobbe la mano di Dio e coprì di

benedizioni l'inviato di Dio e di Robespierre». Nella piazza di Strasburgo, davanti al balcone di Saint-Just, c'era quel giorno anche il piccolo Nodier. Il suo racconto specifica i fatti. Schneider aveva deciso di sposarsi per far dimenticare totalmente il suo passato di religioso, che ancora gli rinfacciavano. Scelse un'alsaziana bella e aristocratica, di cui aveva fatto imprigionare il padre. L'aveva notata nella ressa delle supplici. Mise in libertà il padre e lo costrinse a invitarlo a pranzo. La figlia era rimasta nelle sue stanze. Schneider ordinò che partecipasse al banchetto e, davanti a lei, chiese la sua mano. Prima che gli giungesse risposta, si alzò da tavola e si avvicinò alla finestra aperta: fuori stavano montando la ghigliottina. La ragazza pregò il padre di accettare la richiesta di matrimonio e, rivolta al futuro marito, presentò una richiesta anche lei: voleva sposarsi subito, ma a Strasburgo, non in quel loro piccolo paese, perché le nozze avessero gloriosa risonanza e tutti potessero dimenticare le amanti che Schneider sino allora si era trascinato dietro. Il fidanzato accettò. Il giorno dopo, preceduto dai suoi ussari della morte, in una carrozza trainata da sei cavalli, seduto accanto alla sua splendente fidanzata, seguito da un tozzo carro dipinto di rosso su cui era montata la sua ghigliottina nomade, e infine da una piccola carrozza dove sedeva il boia, un uomo pallido, magro e serio, sul quale si appuntavano tutti gli sguardi, Schneider fece il suo ingresso a Strasburgo. Erano le tre e mezza del pomeriggio, pochi minuti dopo l'ora di chiusura delle porte. Il corteo stava passando davanti al balcone di Saint-Just quando questi apparve. «Vi era nei suoi modi una sorta di bruschezza solenne: non cercava l'acclamazione del popolo; anzi, la reprimeva, con un gesto secco e assoluto. I suoi capelli folti e incipriati a neve sopra le sopracciglia nere e dritte, la sua testa perpendicolare sull'alta e ampia

cravatta, la dignità della sua corporatura minuta, l'eleganza di quell'abbigliamento semplice non mancavano mai tuttavia di fare il loro effetto sulla moltitudine. Fece segno che il corteo si fermasse, e tutti si fermarono». Lo sguardo «lucente e profondo» lasciava già trasparire l'ira. Ma, prima che parlasse, la fidanzata di Schneider si gettò in ginocchio per terra: «Giustizia, giustizia, cittadino! Mi appello a Saint-Just e alla Convenzione!». In pochi tratti, raccontò la sua storia. Il boia la confermò, precisando che gli era stato ordinato di tenersi pronto nel caso che l'aristocratico avesse rifiutato di concedere la mano della figlia. Alla fine, la fidanzata chiese persino la grazia per Schneider. Allora Saint-Just infuriò: «La grazia! La grazia al cappuccino di Colonia! Alla ghigliottina!» continuò con una esplosione incredibile in un carattere così metodico e così misurato.

«Che sia portato alla ghigliottina!». «Devo tagliargli la testa?» chiese rispettosamente l'uomo magro della piccola carrozza. «Non ne ho il diritto» disse Saint-Just, fremendo dal dispetto. «Che vada al supplizio che quel mostro ha inventato! Lo si attacchi alla ghigliottina sino a nuovo ordine!»». Poco dopo, Nodier vide Schneider, con i «piccoli occhi come fusi nelle orbite», che procedeva verso la ghigliottina, pungolato dalle sciabole dei suoi ussari della morte.

Intorno ondeggiavano le grida. Nodier era premuto sempre più dalla folla e non riusciva a vedere sopra le teste. Ma ascoltava le parole di un volontario del Midi, che torreggiava fra tutti e si sentiva in dovere di offrire ai suoi vicini una cronaca di ciò che vedeva. oo oo oo oo

Metternich sa che deve amministrare, con la massima efficacia e con il massimo risparmio di materiali, una casa ormai piena di correnti, dagli infissi rugginosi, dai tubi ingorgati. Talleyrand non si è mai identificato con casa

alcuna: anche quando indossa le sue superbe uniformi, una parte di lui è sempre sulla strada maestra, gioca nei campi coperto di stracci, come lo vide una volta suo zio quando era bambino. Non ha mai messo piede nella casa paterna. C'è qualcosa in lui di ben celato, che lo avvicina ai declassati, agli sradicati, che gli permette di capire dall'interno il nuovo, il barbaro nuovo, e di inventare mobili strategie perché, nel suo corso intemperante, finisca sempre per seguire una certa direzione, e non altre. Metternich era il grande conservatore del museo d'Europa: come ogni conservatore lucido, sapeva che la sua opera poteva bastare solo per un certo tempo.

Talleyrand mira invece a sopravvivere, trasloca fra palazzi provvisori, con regolarità vende all'asta i suoi libri e i suoi oggetti preziosi.

Conserva soltanto il suo stile, perché sa che è l'unica arma non ingannevole per la sopravvivenza. Chi per sopravvivere, cede al momento e ne assume lo stile, dal momento successivo viene ucciso. Come un sapiente taoista, Talleyrand non esclude che la sopravvivenza possa essere infinita. Ma, se occorre morire, sa che lo si deve accettare con naturalezza. E, anche allora, mira a conservare un'ultima volta il suo stile. «E' morto come qualcuno che sa vivere» commentò una dama. Presupposto di Talleyrand era stato sempre che il corso dei tempi fosse di per sé assassino e che tutta l'arte della politica fosse ormai quella della sopravvivenza alla morsa dei fatti. Così la sua opera dura più di quella di Metternich: l'eredità del passato non viene garantita dalla sua abilità nel restaurarsi, ma dalla sua capacità di sfuggire a una condanna già pronunciata, dilazionando la morte momento per momento. «Che cos'è la storia? La specificazione. Più la storia specifica, precisa, caratterizza, più è storia, più è se stessa». L': Histoire de la

Révolution française accompagnò Michelet giorno e notte, per quasi dieci anni. Gli ultimi due volumi li volle scrivere in totale solitudine, vicino a Nantes: «Per il mio esilio volontario, scelsi la capitale delle nostre guerre civili; ho voluto finire il mio libro fra la Bretagna e la Vandea». Il passo decisivo era stato quello di chiudere a chiave la biblioteca di Parigi, portando via «soltanto le fonti rigorosamente necessarie». Così Michelet si ritirava in un luogo inavvicinabile dal cronico contagio degli altri libri, quei «testimoni muti» che, per la loro sola presenza, mantengono in uno stato di complicità con mondi divergenti e ostacolano l'allucinazione esatta.

Prima di partire, una domenica di maggio, verso le dieci del mattino, Michelet volle visitare il «principale museo del Terrore. «Con ciò non intendo Clamart, dove c'è Mirabeau, con Madame Roland; non intendo la Madeleine, dove furono, insieme al Re, la Gironda, Charlotte Corday; non intendo Picpus, dove dorme André Chénier, con la nobiltà di Francia; né Bourg-la-Reine, dove riposa Condorcet. Parlo del cimitero di Mousseaux. «E' quello di Danton e di Robespierre, di Camille Desmoulins, di Saint-Just, di Anacharsis Clootz, quello di Lavoisier. «Il tempo contrastava con questi lugubri ricordi, era ridente, mite, già fiorito, era il tempo di una calda giornata di primavera carezzata di brezza. «Natura obliosa! Ma la Francia lo è ancora di più! Questo luogo di morte dove la terra bevve il sangue della patria, la vita stessa della Repubblica, che cosa non ne è stato fatto? «Un'osteria fuori porta, un luogo di bevitori?». No, un ritrovo equivoco, dove si balla! La Francia spensierata balla lì sui morti! «Questo terreno, piantato con alberi giovani, è un angolo staccato del vecchio frutteto che dipendeva dalla proprietà di Mousseaux. Il parco, un tempo proprietà del duca di Orléans, ornato nel gusto anglomane

della fine del secolo Xviii, meschinamente decorato di architettura galante, con false rovine, divenute vere, è grazioso, ma tristissimo. E' stato l'ultima passeggiata di Maria Antonietta (il 20 giugno), e Robespierre, nei suoi giorni più cupi, in pratile e messidoro, vi portò spesso in giro la sua convulsa agitazione. Dopo fu un luogo di feste. Nel giugno 1848, Mousseaux era il centro degli ateliers nazionali, la cui improvvisa dissoluzione doveva far annegare Parigi nel sangue. «L'angolo del frutteto di cui qui si parla, acquistato nel 1784 dalla Ferme générale, quale terreno necessario per la nuova cerchia di Parigi, poi ottenuto dalla Municipalità nel febbraio 1793, è stato per qualche tempo un cimitero comune, diviso in quattro sezioni. «Soppresso in quanto tale, e purgato, è stato venduto, è passato al marchese d'Aligre, uno degli uomini più ricchi di Francia, il quale, con ogni probabilità ignorando tutto questo, ne affittò una metà perché ci facessero questo ritrovo; il resto, più vicino al muro di cinta, è diviso in piccoli giardini pietrosi dove i Parigini si immaginano di coltivare i fiori».

L'AUSTRIACA

Maria Antonietta, «spaventoso destino tutto disseminato di intersignes», si avvicinò alla soglia dei troppi significati, che poi la tempestarono, quando entrò a Strasburgo, fidanzata quattordicenne, in una carrozza di cristallo. Come per il giovane Buddha, storpi, vecchi e malati erano stati nascosti. In un'isola in mezzo al Reno i maestri di cerimonia avevano fissato il luogo dove l'arciduchessa doveva essere consegnata, nuda, nelle mani degli inviati del suo sposo. Un edificio apposito era stato costruito per accoglierla e le sue sale erano decorate con omaggi alla futura regina. Nella sala principale, l'occhio si perdeva su vasti arazzi, dono inaugurale della Francia. Goethe, giovane studente di legge, vi sostò davanti più volte, poco prima che il corteo di Maria Antonietta entrasse in città. Mettendo piede nella grande sala, avvertì qualcosa di pauroso. «Vi avevano appeso molti arazzi, splendenti, sontuosi, circondati di fitti ornamenti e composti sul modello di quadri di pittori francesi del momento. Ora, avrei senz'altro trovato il modo di apprezzare anche questa maniera, perché la mia sensibilità e il mio giudizio ben difficilmente escludevano del tutto qualcosa; ma qui mi indignava al massimo il tema. Questi arazzi contenevano la storia di Giasone, Medea e Creusa, ed erano dunque un esempio del matrimonio più disgraziato. Alla sinistra del

trono si vedeva la sposa che lottava con la morte più atroce, circondata dal lamento dei presenti; alla destra il padre inorridito alla vista dei figli uccisi ai suoi piedi; mentre la Furia sul suo carro trainato da draghi si innalzava nel cielo. E perché all'atroce e al ripugnante non mancasse anche un tocco di insulso, si vedeva attorcigliarsi sulla destra, dietro il velluto rosso dello schienale del trono, la coda bianca di quel toro favoloso, mentre il mostro eruttante fuoco e Giasone in lotta erano del tutto coperti da un prezioso drappeggio... «Come!» esclamai, senza curarmi dei presenti. «Come mai è permesso di mettere così sconsideratamente dinanzi agli occhi di una regina, e proprio al primo passo nella sua nuova terra, l'esempio del più spaventoso matrimonio che forse mai vi sia stato! Possibile che fra gli architetti, i decoratori, i tappezzieri di Francia non vi sia nessuno a capire che le immagini operano sui sensi e la mente, che lasciano impressioni, che evocano presagi! Tutto qui sembra predisposto come se si fosse voluto inviare il più orrendo spettro ad accogliere sul confine questa bella dama, a quanto si diceva piena di vita»». Ma i giovani amici di Goethe vollero quietarlo, assicurandogli che ormai «nessuno si preoccupava di cercare significati nelle immagini; a loro, per lo meno, non sarebbe mai venuto in mente e tutta la popolazione di Strasburgo e della regione, che sarebbe sfilata davanti a quegli arazzi, non avrebbe certo avuto grilli del genere, come del resto neppure la regina stessa con il suo seguito». La crudele sventatezza che inebria la Francia fra la Reggenza e gli Stati Generali porta con sé, fra l'altro, una totale incuranza, una temporanea obnubilazione verso le immagini. Come disse Madame Geoffrin a qualcuno che la tediava con una storia che non finiva mai: «Per avere successo in Francia ci vogliono grandi coltelli e piccole storie». Si apprestavano grandi coltelli, si raccontavano

piccole storie. E si passava oltre. Ma l'immagine si vendica di chi non la osserva. La vita di Maria Antonietta viene sempre più soffocata dal simbolo, quanto meno intorno a lei si mostrava di percepirlo. In un'isola avvolta dalla corrente del Reno era stato eretto un padiglione ligneo: la «casa della consegna».

Lì Maria Antonietta, come la chiamavano nell'infanzia, diventò per sempre Marie-Antoinette. La consegna avvenne sulla linea di confine che tagliava in due il padiglione e un grande tavolo al centro della sala principale. Maria Antonietta mise piede nel padiglione dalla parte austriaca. Nell'ultima sala prima del confine fu lentamente spogliata dinanzi al seguito che la scortava da Vienna. Neppure un nastro o una spilla nei capelli dovevano rimanere a contatto col suo corpo. Veniva offerta nuda a stoffe lavorate nella nuova terra francese, alla camicia di seta, alle calze di Lione, agli scarpini del calzolaio di Corte. Il suo breve passato, familiare e incurante, andava cancellato. La Francia la prendeva come ospite e ostaggio. Il morbido contatto con le vesti che le venivano incontro da Versailles era l'abbraccio del nuovo dio.

Quel padiglione fu, per Maria Antonietta, un ghotul effimero e privo di giochi, la casa dell'iniziazione crudele, dove il passaggio attraverso la morte rituale era segnato dai molti occhi che la osservavano e avrebbero continuato ad osservarla sino alla morte clinica. Quel gesto di spoliazione sacrificale la affidava totalmente alla terra che la rivestiva con il suo destino. L'etichetta è l'ultima potenza a proteggere i simboli abbandonati. Essa fa sì che i simboli, anche quando non vengono percepiti come tali, possano continuare ad agire, spesso con l'aggiunta di un qualche sarcasmo. Qui una Psiche ignara si affidava a un Eros troppo tangibile in quelle sete, in quei pizzi. Il dio a cui veniva

iniziata aveva una forma troppo precisa e blasée, non viveva più in una nube nutriente e protettiva, non poteva più ritrarsi nell'invisibile. Sarebbe stato facile, un giorno, spogliarlo a sua volta. Quando era imprigionata alla Conciergerie, restavano a Maria Antonietta quindici camicie di tela fina, orlate di pizzo, un mantello di raso, due vestaglie, cinque corpetti, ventidue fazzoletti di batista. In tribunale furono presentati, quali corpi di reato, ciocche di capelli, matassine di seta, un piccolo specchio, un ritratto di donna, una pezzuola di lino sulla quale era ricamato un cuore rosso trapassato da una freccia. Per i francesi, Maria Antonietta avrebbe concluso la cerimonia di Strasburgo solo come veuve Capet, in una veste di piqué bianco, disegnata con astio da David sulla carretta che va al patibolo. Alla fine della lunga cerimonia nella «casa della consegna», quando ebbe varcato l'impercettibile confine al centro del tavolo, Maria Antonietta nascose per un momento la testa singhiozzando fra le braccia della contessa di Noailles, sua nuova dama di compagnia. Prigioniera alla Conciergerie, chiede solo di leggere romanzi: vuole «le avventure più spaventevoli». La sua storia appartiene tutta al secolo nero, a quella dimensione metastorica delle vendette e delle espiazioni, delle blasfemie e dei portenti, che qui traspare sin dentro i pettegolezzi. Geni tutelari, fiammeggianti, sulla soglia del sepolcro, sono Léon Bloy e Louis Massignon. L'esecratore dei droghieri, provocatore del Paracleto e il gran visir di Fatima e del Deuxième Bureau di Loba"cevskij e dei Sette Dormienti: chroniqueurs entrambi del mysterium iniquitatis. Dentro l'ovale disegnato in un solo tratto, contrappeso alla fronte troppo bombata e infantile, il labbro inferiore sporgente, meditabondo degli Absburgo: quello di Carlo V chino sui suoi orologi. «L'Austriaca», come la chiamarono subito Mesdames, le tre figlie di Luigi Xv, ebbe

nemici implacabili sine intermissione, da quando traversò il tavolo di Strasburgo. Ma il sangue e gli anni hanno offuscato la memoria: i volti si sovrappongono e si mescolano: dame di palazzo offese, ministri, tricoteuses, sanculotti, favorite, fornitori tutti si incontrano in quell'odio. Allora occorre tornare a Ligne, il compagno di giochi che congiurava con Maria Antonietta per andare a nascondersi in un'altra nicchia, dietro il busto di Luigi XIV, incombenza sui boschetti di Versailles, lo stesso busto che talvolta accoglieva il saluto del giovane conte d'Artois: «Buongiorno, nonno». Quella sera Ligne rinunciò: aveva paura che poi non gli dessero una scala per scendere dalla scomoda posizione e lo lasciassero tutta la notte dietro il busto marmoreo, sospeso in aria. Era un'immensa, incantevole «sventatezza» il solo delitto che Ligne sentiva di poter addossare a Maria Antonietta. Delitto innanzitutto di reiterata «negligenza verso i noiosi e le noiose, che sono sempre implacabili». E proprio per punirla fu stretto il patto fra quegli Implacabili, che da allora avrebbero prodotto noia come le esemplari operaie inglesi producevano spilli, con provvida divisione del lavoro fra i tinelli del Terzo Stato, i tribunali del popolo e l'albagia nobiliare, uniti per sempre dall'insofferenza per ogni segno di leggerezza e dall'indulgenza per ogni anelito alla mediocrità. Se ne sarebbe accorto Stendhal, costretto alla prodigiosa «insipidezza della buona compagnia», che oltre tutto aveva preteso di resuscitare, fra il 1804 e il 1830, i salotti del 1780. Ma questa volta, certo, senza sventatezza. Una illuminazione maligna incombeva: che la capacità di generare noia permettesse magari di recuperare il perduto bon ton? Il patto continuava ad agire, e non gli era neppure mancato il sangue dove bagnarlo. Il processo a Maria Antonietta è la prima, vittoriosa insurrezione dei Noiosi,

l'unico momento in cui il popolo e la nobiltà si saldarono in una sola massa.

IL TAGLIALEGNA E IL PESCATORE

Quando Talleyrand, avventuriero romantico e vescovo infedele, traversava a cavallo le foreste americane, seguito da Courtiade, l'impeccabile fra i domestici, tentava con qualche difficoltà di perdere tempo e distrarre la mente dalle nefaste notizie che ogni vascello portava dalla Francia.

Nel folto degli alberi, fuori dalle vie battute, si poteva talvolta udire un richiamo: «Courtiade, ci siete?», presto accompagnato da una risposta ossequiosa e remota: «Oh, mio Dio, sì, monsignore, ci sono». Talleyrand sorrideva della propria incongruità di relitto feudale, ormai passato di là dalla frontiera della société, e si guardava intorno: aveva allora l'impressione di risalire il corso della storia, spostandosi nel tempo e nello spazio insieme, via via che dalle città e dai villaggi e dalle fattorie e dai campi finiva fra i cacciatori di castori del Connecticut, guadava immani paludi e si perdeva nelle foreste. In quelle sequenze sembrava che si decomponesse dinanzi ai suoi occhi l'improbabile composto della civiltà, per tornare, a poco a poco, ai suoi elementi semplici. «Ogni giorno che passa» annotava «perdiamo di vista alcune di quelle invenzioni che i nostri bisogni, nel loro moltiplicarsi, hanno reso necessarie; e sembra di viaggiare a ritroso nella storia dei progressi dello spirito umano». Ma quella linea dei

«progressi» riservava molte sorprese: giunto di fronte alla massima elementarità, Talleyrand incontrò due personaggi esemplari: il taglialegna e il pescatore. Ne tracciò il ritratto: e quello che apparve non fu il profilo di due forme abbandonate dalla storia ai suoi primordi, ma l'anticipazione di due volti che la storia stava per assumere: erano le silhouettes dei primi uomini nuovi, già in attesa di Tocqueville. Nei loro deserti, si apprestavano a entrare in scena quali rappresentanti della massa. Anzi, erano i rappresentanti di coloro che un'epoca senza ironia avrebbe chiamato «uomini massa». Non già nella grande città, ma nella desolazione della natura intatta, l. odor specificus della massa venne incontro a Talleyrand. Era un dato curioso, da annotare. Talleyrand allegò quei due ritratti, quali istruttivi casi clinici, al suo : *Mémoire sur les relations commerciales des États-Unis avec l. Angleterre*, che avrebbe letto all'Institut il 4 aprile del 1797.

Il taglialegna. «Il taglialegna americano non si interessa a nulla. Ogni idea di sensibilità gli è remota. Quei rami così elegantemente gettati dalla natura, un buon fogliame, un colore vivido che anima una parte del bosco, un verde più forte che ne incupisce un'altra, tutto questo è niente. Egli non ha ricordi da disporre in alcun luogo. Sua unica idea è la quantità di colpi d'ascia che servono per abbattere un albero. Egli non ha piantato; non conosce quei piaceri. L'albero che potrebbe piantare non vale nulla per lui, perché non lo vedrà mai abbastanza cresciuto per poterlo abbattere: ed è il distruggere che lo fa vivere.

Si distrugge ovunque: perciò ogni luogo gli va bene. Egli non tiene al campo dove ha messo il suo lavoro, perché il suo lavoro è soltanto fatica e nessuna idea di dolcezza vi si mescola. Ciò che esce dalle sue mani non passa da tutte quelle fasi della crescita che tanto inteneriscono il

coltivatore. Egli non segue il destino dei suoi prodotti. Non conosce il piacere dei nuovi tentativi. E se, nell'andarsene, non dimentica la sua ascia, non abbandona rimpianti là dove ha vissuto per anni». Il pescatore. «Il pescatore americano acquisisce dalla sua professione un'anima quasi altrettanto incurante. I suoi affetti, il suo interesse, la sua vita si dispongono in margine alla società alla quale si crede che egli appartenga. Sarebbe un pregiudizio pensare che egli ne sia un membro di grande utilità. Perché non bisogna avvicinare questi pescatori a quelli d'Europa e credere che quello sia il modo per formare dei marinai, per creare uomini di mare abili e robusti. In America, esclusi gli abitanti di Nantucket, che cacciano la balena, la pesca è un mestiere da pigri. Stare a due leghe dalla costa, quando non hanno da temere il cattivo tempo, a un miglio quando il tempo è incerto, questo è tutto il coraggio che mostrano. E la lenza è il solo arpione che sappiano maneggiare. Così tutto il loro sapere è solo una piccola astuzia; e la loro azione, che consiste nel tenere un braccio fuori da un battello, assomiglia molto al farniente. «Non amano luogo alcuno e conoscono la terra soltanto attraverso la brutta casa dove abitano. E' il mare che dà loro il nutrimento. Così qualche merluzzo in più o in meno decide della loro patria. Se sembrano diminuire in una certa parte, se ne vanno subito e cercano un'altra patria dove ci sono più merluzzi. «Quando certi scrittori politici hanno detto che la pesca è una sorta di agricoltura, hanno detto una cosa che ha l'aria brillante ma non ha verità. Tutte le qualità, tutte le virtù che sono collegate all'agricoltura mancano all'uomo che si dà alla pesca. L'agricoltura produce un patriota nella accezione buona della parola. La pesca sa soltanto creare dei cosmopoliti». Non è un La Bruyère della barbarie che parlava in questi termini ai membri dell'Institut, ma un

sociologo dell'età dell'inflazione e delle bande paramilitari. Intorno gli risuonano Rathenau e Hitler, gli hoboes arrampicati sui treni e la polizia a cavallo. Non vediamo i fusti di alberi maestosi, ma carta straccia che vola a Wall Street, nel silenzio della domenica. Estraiamo il Taglialegna di Talleyrand dalla sua cornice di esotismo boschivo e scopriamo l'Operaio di Junger: in lui si sovrappongono già l'uniforme del soldato e quella del lavoratore, senza neppure bisogno che si scatenino le tempeste d'acciaio. Quell'uomo è un punto di applicazione della violenza tecnica: il suo luogo può essere qualsiasi luogo, perché la sua mente ha perso i loci mnemotecnici a cui appendere le immagini («egli non ha ricordi da disporre in alcun luogo»). Sua ombra è il parassita, il Pescatore, colui che la società conta distrattamente fra i suoi membri, ma alla società non appartiene.

La sua inerzia è maligna e ostile, è uno dei Lumpen migranti, meduse proletarie. Taglialegna e Pescatore si scopriranno, un giorno, nemici: per ora, nelle solitudini americane, li accomuna l'odio per la terra che ancora generosamente li avvolge. E' odio per ciò che cresce e, crescendo, si addolcisce ed estenua. Il loro ritmo è un altro: quello del colpo, dello strappo, metafora del gesto del giocatore che scaglia i dadi. E in questa devozione al colpo si scopre la loro missione cosmopolita: il colpo è in ogni luogo lo stesso («si distrugge ovunque: perciò ogni luogo gli va bene»), la pianta ha il sapore di un unico luogo. I verbosi citoyens che Talleyrand aveva lasciato a Parigi erano ancora buoni e stolidi patrioti agricoli, ma sembravano già arcaici e inattuali dinanzi a queste due nuove maschere che, di là dalla frontiera, sperimentavano i gesti della storia germogliante.

GOETHE A VENEZIA

aprile 1790

Zingare come lucertole scomparse nel minimo androne. Sarcofagi, urne, muffa di gondole, piccoli versi lo sfiorano come il gomito di una bambina che corre. Umido, sporco, movimento vano, torbide ore nel nido di pietra e di acque. Gli stranieri comunque imbrogliati.

La gazzetta racconta l'Assemblea Nazionale. O Noia, madre delle Muse! Un solo talento rimane: scrivere lingua tedesca seguendo una tribù di giocolieri. Ma già il servo dissotterra fra le dune un cranio al cimitero degli Ebrei. E nel muso disfatto di un montone, sfenoide, etmoide, conca dell'orecchio, riluce l'Osso Originario. Da una vertebra discende il Tutto.

«Così finisce il giorno migliore della nostra vita» scrivevano i federati di un villaggio francese chiudendo il resoconto della festa del 14 luglio 1790, primo anniversario della Bastiglia, giorno della Federazione generale. «Nozze della Francia con la Francia» scriveva Michelet, ed era solo una fra le decine di immagini da lui efflorescenti per l'occasione. Non si permise di interrompere il soffio del racconto con una sola nota: «anche la più piccola avrebbe creato un'interruzione, una discordanza, forse, in quel momento sacro». Età irrecuperabile, quando la Rivoluzione

era «candore e credulità». Attimi «prima del compimento», era scritto sul guscio di tartaruga dell. I ching, promessa di un Fatto ultimo, che poi nel ricordo, come nella malattia d'amore diventano il Fatto stesso: dopo, «la piccola volpe si bagna la coda», il Fatto ultimo diventa oppressivo: mai spingersi sino alla felicità compiuta, con il suo tocco persecutorio. Sostare nella promesse de bonheur. Nata dall'incrocio fra un'innovazione burocratica (i Dipartimenti proposti da Sieyès) e la conquista di una prigionia (la Bastiglia percorsa da vampe erotiche e crudeli ripicche familiari), quella giornata mobilitò le immagini primordiali, precedenti ai Templi e ai Sacerdoti, abitatrici dei Luoghi Santi, degli Altari del Suolo, del Sacro diffuso nella campagna, spartito fra sole e ombre. Che si trattasse davvero del ritorno alle origini, lo garantisce il sigillo del Kitsch che qui autentica tutte le immagini: dagli anonimi resoconti dei federati provinciali sino a Michelet, a Jaurès, sino ai perenni tremori della Voce democratica, che sul giuramento di quel giorno si fondano. A mezzogiorno del 14 luglio, i borghi apparivano abbandonati, qualche cane traversa la strada. «Nessun tempio sarebbe stato sufficiente». Niente testimoni, tutti attori. Si ricostituisce l'Altare del Suolo, al centro del Luogo Santo, fra bacio e solatio, le schiere dei giovani si affrontano, ma la memoria non offre i versi del Shih ching che si rispondono come i bramiti dei cervi. E' il triste lotto della Libertà quello di dover improvvisare. E allora, se la mente sonnambula e veleggiante nel passato si muove ancora una volta verso il sacrificio umano, l'eufemismo dei Lumi produrrà questa scena: «Si prendeva il neonato e lo si portava, fiore vivo, tra i fiori delle messi. Sua madre lo offriva, lo deponeva sull'altare. Ma egli non aveva soltanto il ruolo passivo di un'offerta, il neonato era anche attivo, contava quale

persona, faceva il suo giuramento civico per bocca della madre, reclamava la sua dignità di uomo e di Francese, prendeva già possesso della patria, entrava nella speranza». La Francia provinciale celebrava nell'aperta campagna il suo rito, ma Parigi doveva trovare al suo interno il luogo adeguato. Fu scelto l'immane Champ-de-Mars, e un architetto invisibile lo plasmò quanto bastava per conferirgli le segnature cerimoniali del Luogo Santo: non più informe distesa, ma valle spianata fra due colline da migliaia di mani. «Di giorno, di notte, uomini di tutte le classi, di tutte le età, persino bambini, tutti, cittadini, soldati, abati, monaci, attori, suore di Carità, belle dame, fruttivendole, tutti avevano in mano la zappa, spingevano la carriola o il carretto. Li precedevano dei bambini, per fargli luce; orchestre ambulanti animavano i lavoratori: loro stessi, livellando la terra, cantavano quella canzone livellatrice: «Ah! A ira! A ira! A ira! Chi si innalza si abbasserà»». Quell'opera di livellamento fu anche l'evento mondano della settimana: la duchessa di Luynes si era fatta costruire una deliziosa carriola di mogano con la quale spostava ghiaia e terriccio per contribuire all'impresa. Nel giorno della Festa, fra raffiche nervose di pioggia e di vento, distribuite dal «Buon Dio», che è «aristocratico» (dissero), centosessantamila persone (o duecentocinquantamila? o quattrocentomila?) osservavano dalle collinette artificiali del Champ-de-Mars la grande valle centrale, dove si ergeva una larga piramide: l'altare della Patria. Un testimone: «Questo altare era una costruzione immensa, alta cento piedi; si appoggiava su quattro contrafforti che occupavano gli angoli del suo vasto quadrilatero e sostenevano dei treppiedi di colossale grandezza. Questi contrafforti erano collegati fra loro da gradinate la cui larghezza era tale che un battaglione intero poteva montare su ciascuna. Dalla

piattaforma a cui esse conducevano si innalzava piramidalmente, con una moltitudine di scalini, un terrapieno cui faceva corona l'altare della Patria, ombreggiato da una palma». Qualche settimana prima della Festa della Federazione, un nobile e ricco prussiano, Jean-Baptiste Cloots, si presentò alla porta del Manège a capo di una deputazione che si definiva «l'Ambasciata del genere umano». Come l'elusiva «volontà generale» di Rousseau si sarebbe palpabilmente manifestata fra le zappe e le carriole del Champ-de-Mars, così l'Umanità, questa dama che il secolo aveva pressoché inventato, mandava ora in avanscoperta i suoi rappresentanti. «Chi siete?» fu loro chiesto. «Veniamo dall'Europa, veniamo dall'Asia, veniamo dall'America. Siamo l'Umanità». Georges Avenel, ispirato biografo ottocentesco di Cloots, racconta quell'arrivo col brivido di una volata al Vél. d'Hiv': «L'esaltazione aumenta; l'ebbrezza è generale. Ora tocca al genere umano! Dalla nazione al genere umano non c'è che un dito. Sì, la cosa è certa, il genere umano stesso è alla porta. Aspetta. Fate posto! Tutti lo sentono, lo desiderano. Sta per arrivare, arriva...!». Infine si mostrarono all'Assemblea. Erano trentasei. C'era Pio, il napoletano; don Pablo Olivares, lo spagnolo vittima dell'Inquisizione; il barone von Trenck, che per dieci anni aveva trascinato sessantotto libbre di catene nel carcere prussiano; c'erano patrioti olandesi e inglesi; il Turco, l'Arabo, il Caldeo erano comparse dell'Opéra, appena affittate; fra gli altri furono riconosciuti anche un interprete di lingue orientali al Collège de France e vari domestici disoccupati. Sulla spinta dell'esaltazione suscitata dall'«Ambasciata del genere umano», l'Assemblea votò quella sera l'abolizione della nobiltà ereditaria, con la conseguente Caduta dei Nomi. L'Ambasciata di Cloots, inviata dal Regno dell'Operetta per annunciare l'imminente

infiltrazione dei suoi sudditi in Europa, dava la spinta finale alla decapitazione di quei titoli di nobiltà del cui aroma l'operetta sarebbe poi vissuta. La Festa della Federazione era appena finita. Ancora vibrante, Jean-Baptiste Cloots volle raccontarla alla «Saffo dei Galli», Fanny de Beauharnais, sua amica, scrittrice facinorosa e zia acquisita di Joséphine: «Abbiamo vinto, abbiamo trionfato, e voi non c'eravate! accorrete, signora, accorrete. Siate testimone dell'allegrezza di un popolo libero che, nel suo felice sforzo, prende il suo posto fra i Greci e i Romani. Ormai crediamo ai racconti stupefacenti del padre della storia e dei suoi emuli, i Tucidide e i Tito Livio. Non vi farò la descrizione di una cerimonia solenne che cancella il ricordo di tutte le feste antiche e moderne. Il quadro che, per dodici ore, ho avuto davanti agli occhi non potrebbe essere reso adeguatamente, né con il pennello né con la parola. Il luogo, preparato con le nostre mani, è sbalorditivo per grandezza, semplicità, disposizione. Immaginatevi il più vasto colosseo del mondo, coronato dalle belle alture di Chaillot, di Passy, di Meudon, di Montmartre; e i folti rami di otto filari di alberi formano una cravatta verde che avvolge il circo e fa spiccare trecentomila spettatori in una graziosa cornice. L'arco di trionfo, il ponte sul fiume, l'altare di buono stile, e il palazzo alla romana offrivano un insieme incantevole, con tutte le bandiere, tutti gli stendardi, tutte le armi offensive e difensive dell'Impero francese. Il cannone, la musica, gli applausi facevano tremare cielo e terra. «Io ero alla testa degli stranieri, nelle tribune del palazzo, in qualità di ambasciatore del genere umano, e i ministri dei tiranni ci guardavano con occhio geloso e timoroso. Questa festa nazionale ci trasporta indietro di duemila anni, per non so quale patina di antico che le è propria; e ci trasporta avanti di duemila anni, per i progressi rapidi della ragione, della

quale questa federazione è il frutto precoce e amabile. Non vi dirò, signora, tutto ciò che ho provato ieri; il mio cuore è sensibile e il mio patriottismo è ardente: indovinate il resto e arrivate quanto prima». Sull'altare del Champ-de-Mars ascese zoppicando, per celebrare il rito, l'essere più empio per la religione antica e per la nuova: Talleyrand, allora vescovo di Autun. Non il goffo re, né la traditrice regina, ma il Sacerdote della Festa è la macchia che garantisce la presenza dell'inganno al centro del paradiso improvvisato dalla Volontà Generale. E, oltre tutto, nella sua tumultuosa vaghezza, quella Volontà aveva avuto bisogno di un lieve colpo di pollice dato appunto da Talleyrand perché quella Festa fosse provocata. A lui in certa misura è debitrice di quel giorno che rimane il più luminoso per chi sogna quieti e spontanei abbracci di masse. Un mese prima, parlando alla Costituente, era stato Talleyrand a rivendicare che «quella Festa della Federazione non sarebbe stata mai abbastanza solenne», e ne insinuava poi le ragioni di utilità:

«Stringendo i legami di fraternità fra tutti i cittadini, rendendo avvertibile a tutti il patriottismo che anima i Francesi, essa finirà di persuadere i nemici della rivoluzione, se ancora ve ne sono, di quanto sarebbero vani gli sforzi che potrebbero fare per distruggerla». Quale vescovo, Talleyrand non aveva celebrato molte messe: il giorno prima della Festa, provò la cerimonia dal marchese di Saisseval, in rue de Lille, insieme all'amico Mirabeau, che conosceva la liturgia più di lui. L'aveva imparata, per distrarsi, in prigione. Come altare, usarono il caminetto. Gli altri invitati, in poltrona, ridevano. La cagnetta di Talleyrand, spaventata, gli addentò la tonaca episcopale. L'immenso corteo partì dalla Bastiglia alle sette del mattino. Il cielo era basso e grigio. Ripetuti acquazzoni. Ritardi. Ovunque la folla premeva. Si ruppero i ranghi. La Senna fu traversata su

un ponte di barche. Poi tutti circondarono, vicini e remoti, la tenda di velluto blu e oro della tribuna reale. Sui gradini il re, il delfino, la regina, impennacchiati di tricolore. Bandiere fitte. La Fayette caracolla su un cavallo bianco. Avanzano trecento prelati in cotta e chierichetti in camice e cintura tricolore. Li segue Talleyrand con la mitra, poggiando claudicante sul pastorale. Risuona l'orchestra, milleduecento strumenti. Passando davanti a La Fayette, appena sceso dal suo destriero, Talleyrand gli mormora: «Per favore, non fatemi ridere...». Alla fine di questa cerimonia, con la quale si apriva, in un idillio stridente, l'età della politica delle masse, Talleyrand si tolse le vesti episcopali e si fece subito accompagnare in una sala da gioco. Vinse, vinse enormemente, fece saltare il banco. Si congedò. «Avevo addosso più oro di quanto potesse stare nelle mie tasche, senza contare i biglietti della cassa di sconto». Andò dalla viscontessa di Laval e rovesciò sulla tavola, davanti agli amici, quei flutti d'oro. Dopo cena tornò al gioco. Vinse ancora, vinse enormemente. «Tornai dalla viscontessa, per mostrarle l'oro e le banconote. Ne ero coperto; anche il mio cappello ne rigurgitava. E notate bene: era il 14 luglio». L'indomani della Festa della Federazione, Talleyrand faceva pervenire alla sua amante en titre, Madame de Flahaut, il seguente commento: «Se siete stata altrettanto contenta del vostro posto alla ridicola festa di ieri quanto lo sono stato io di vedervi e di ammirarvi là dove eravate seduta, avrete sopportato il temporale con la stessa filosofia del vostro amico Sieyès, il quale, in presenza di sedici persone, mi ha chiesto, con il sorriso sardonico che ben gli conoscete, come avevo fatto a rimanere serio nell'eseguire con destrezza la buffoneria del Champ-de-Mars e quanti credevo fossero i cristiani fra i centomila spettatori presenti che avevano prestato il giuramento

nazionale e cristiano. Gli dichiarai la mia ignoranza al riguardo. «Secondo i miei calcoli» proseguì «potranno arrivare a cinquecento, compreso il duca ?di Biron*, voi, io e quelli del nostro partito». A dirvi la verità, mia cara amica, temo che anche lui esagerasse il numero dei fedeli. E vi dirò questo: pur essendo filosofo, io deploro i progressi dell'incredulità nel popolo. Condivido l'opinione di Voltaire: che crediamo noi stessi in Dio oppure no, comunque sarebbe pericoloso per qualsiasi società se la moltitudine pensasse che, non trovando punizioni in questo mondo né temendo un castigo nell'altro, essa può rubare, avvelenare, assassinare. Ci troviamo in un'epoca in cui le dottrine contrarie alla morale vanno paventate più che mai, perché la massa del popolo si crede al di sopra di esse. E la cosa più deplorabile è come l'Assemblea si mostri interessata a rinfocolare nel popolo questo spirito di : anarchia politica e morale. So bene che non è affatto galante intrattenere l'amata con fantasticherie filosofiche. Ma a chi mai potrei confidare i miei pensieri più segreti se non a voi che siete al di sopra delle prevenzioni e dei pregiudizi del vostro sesso?.....«Per quanto mi riguarda, detto fra noi, non saprei dirvi chi trovi più da compiangere: il sovrano o il popolo, la Francia o l'Europa. Se il principe si adagia sull'affetto del popolo è perduto e se, per parte sua, il popolo non si tiene in guardia contro il carattere del principe, io vedo spaventevoli sventure, vedo colare per anni flutti di sangue per cancellare l'entusiasmo di qualche mese. Vedo l'innocente e il colpevole avvolti nella stessa rovina. Qualsiasi cosa succeda, o la causa della libertà è minacciata o la tranquillità della Francia è compromessa. «Lungi da me sospettare che Luigi XVI sia ebbro di sangue, ma un monarca debole, circondato da cattivi consiglieri, diventa facilmente crudele, ovvero, il che è equivalente, la sua debolezza lascia

che si pratichino certe crudeltà sotto l'autorità del suo nome. Comunque io consideri le conseguenze degli avvenimenti di ieri, fremo per l'avvenire.....

«Bruciate questa lettera». Inattendibilità dello storico. Louis Madelin, illustre storico napoleonico, giudica inattendibile, perché «poco verosimile», la battuta di Talleyrand a La Fayette durante la Festa della Federazione. Pasquier, che l'ha riferita nei suoi Mémoires, sosteneva di averla saputa da La Fayette stesso. Ma incalza Madelin: «L'uomo ?Talleyrand* non era un fanfarone sacrilego e, quanto a La Fayette, personaggio assai grave, non è mai stato capace di far ridere chicchessia». Fra la caduta dei Nomi, indirettamente provocata dall'ambasceria di Cloots, e la Festa della Federazione, Michelet si sente agguantato dal pathos, più volte si lancia nell'eloquenza dei grandi momenti, si inchina al «simbolo profetico». Ma l'enfasi serve anche a proteggere con delicatezza il nucleo irradiante della Rivoluzione: «In questo sistema non c'è alcuna trasmissione del merito precedente, non c'è nobiltà. Ma anche non c'è trasmissione alcuna delle colpe anteriori». L'opera della Rivoluzione sta nel cancellare il peccato originale. L'abolizione dei meriti della stirpe non è che la faccia essoterica di una ben più radicale abolizione: quella delle colpe della stirpe, della colpa adamica, la cassazione del peccato originale.

Il male, ora, si riduce a un'azione coscientemente voluta da un singolo: non è un'eredità che grava sul tessuto della vita, che travalica ogni volontà e ogni consapevolezza, che lascia su tutto il suo marchio. Qui Michelet è, d'improvviso, teologo ed evoca dall'ombra il teologo nemico, Joseph de Maistre, colui che, per parlare della Rivoluzione parlerà sempre e comunque dell'incancellabile peccato originale. Nella Festa della Federazione colpisce

innanzitutto la nudità del simbolo. Quando i simboli risorgono dal sonno, dall'incuranza e dalla beffa nessuno li riconosce e allora vogliono tramutarsi in Fatto. Il fantasma che guida la Rivoluzione è quello della coniunctio, dello hieros gamos. Ma il gesto aurorale dell'unione declina subito verso l'unità: «Ahimè! l'esperienza del mondo ci insegna questa cosa triste, strana a dirsi, eppure vera, che l'unione sovente si sminuisce nell'unità». Così accade che «ieri, la Rivoluzione era una religione; e ora diventa una polizia».

Ieri, nel sogno di Michelet, è la Festa della Federazione; ora è il massacro che si compirà, esattamente un anno dopo, nello stesso Luogo Santo. Il cavallo bianco di La Fayette caracollò ancora una volta per il Champ-de-Mars, domenica 17 luglio 1791. Faceva ridere ugualmente, ma questa volta la cerimonia avrebbe recuperato il simbolo mancante alla prima, quello che può rappresentarli tutti: l'effusione di sangue.

Secondo Michelet, «i più furiosi realisti non erano forse i nobili, né i preti, ma i parrucchieri». Il motto dell'epoca «Tornate alla natura» li aveva piagati al cuore. «Tutto andava verso una semplicità terrificante». Uno di quei parrucchieri, disoccupato e lubrico, cominciò a girare, nella notte del 16 luglio, per il Champ-de-Mars. Aveva una sua piccola, meschina idea. Voleva nascondersi sotto le assi dell'altare della Patria per osservare da sotto gli ampi sbuffi delle gonne le sue clienti perdute, «le altere repubblicane, le tribune col berretto, le oratrici dei club, le romane, le letterate», che presto «sarebbero salite lassù con fierezza». La città era turbolenta, l'Assemblea aveva appena decretato, fra i contrasti, l'«inviolabilità» del re. Ma una petizione degli oppositori, che chiedeva di non riconoscere più «né Luigi Xvi né alcun altro re», era stata portata al Champ-de-Mars.

Il popolo avrebbe dovuto firmarla quella domenica, sull'altare della Patria. Il parrucchiere scelse come suo complice un vecchio militare invalido. Si portarono dietro qualcosa da mangiare e un barile d'acqua. Nascosti nell'oscurità, cominciarono a praticare buchi nelle assi con un succhiello. Ma di prima mattina una venditrice ambulante, che stava già in attesa sull'altare della Patria, sentì uno strano tramestio sotto i suoi piedi. I due furfanti stavano ancora lavorando con il succhiello. Furono scoperti. Presto li circondò una folla. Accorrevano le temibili lavandaie del Gros-Caillou. Passò la voce che erano stati sorpresi con un barile di polvere, che volevano «far saltare in aria il popolo». Poco dopo furono sgozzati. Verso le nove di mattina, le due teste erano state portate in corteo al Palais-Royal. Ebbe inizio allora una sequenza di ordini, contrordini, insidie, sussurri, equivoci, furie. La folla intanto si ammassava sullo Champ-de-Mars. Molte firme, molte croci furono apposte alla petizione. C'era un'aria di festa, verso mezzogiorno si volevano organizzare dei balli. Un testimone vide l'altare della Patria come «una montagna animata, formata da tanti esseri umani sovrapposti». Poi venne La Fayette con i suoi uomini. Qualcuno gli sparò contro e fu subito preso: La Fayette, magnanimo e vanitoso, lo fece rilasciare. Più tardi vennero altre guardie, la cavalleria, l'artiglieria, il sindaco di Parigi, l'astronomo Bailly, pallido e sopraffatto dagli avvenimenti. Venne anche una banda di parrucchieri armati, volevano vendicare il collega. Ci furono spari, polvere, grida.

Sulle assi dell'altare della Patria rimasero i morti. Non si sa quanti: molti furono buttati nella Senna. I libri di storia parlano da allora del «massacro del Champ-de-Mars». In quel caldo pomeriggio, Gouverneur Morris, sempre curioso, provò a salire verso Passy per guardare dall'alto gli scontri

del Champ-de-Mars. Ma non giunse in tempo. Morris era arrivato a Parigi da Philadelphia mentre si aprivano gli Stati Generali. Negli Stati Uniti aveva dato il finish alla Costituzione, con solido senso dei fatti e del possibile. In un incidente aveva perso una gamba. Il francese che balbettava era di remota provincia, inadatto a sostenere il guizzo aforistico delle conversazioni. Ma il blasone americano bastava ancora, a Parigi, per suscitare una benevola curiosità. In breve fu un ospite fedele di molte case illustri.

Corteggiava assiduamente, con qualche successo, Madame de Flahaut, che aveva allora un appartamento al Louvre ed era già l'amante di Talleyrand. Gouverneur lo chiamava «il vescovo»: quando lo conobbe, lo trovò «infido, freddo, astuto e ambizioso». Sceso da Passy, quella domenica 17 luglio, Morris passò la sera da Madame de Ségur. Tornando a casa, ebbe un momento contemplativo, raro per lui, guardando la Senna: «Penso che una delle più belle visioni che mi si siano mai presentate sia quella che ho visto stasera dal Pont-Royal. Un bel chiaro di luna, un mortale silenzio e il fiume che scorreva delicatamente sotto i vari ponti fra le alte case tutte illuminate (per via della Polizia) e dall'altra parte i boschi e le colline in lontananza. Non un filo d'aria che si muovesse. Oggi il tempo è stato molto caldo».

SUL GUSTO

«*Le raisonner tristement s'accrédite*»

Voltaire a Madame du Deffand

Il gusto appare per ereditare che cosa? Difficile dirlo. Ma certamente in tutte le civiltà sognate dai reazionari il gusto non esisteva. Il significato bastava a reprimerlo. E bisogna che il significato oscilli sulle sue fondamenta perché il gusto compaia. Che cosa sia stato il gusto forse un giorno un grande antropologo, un Mauss di una landa remota, lo scoprirà come oggetto di studio ricavabile dalla somma di alcuni documenti. Perché è certo che la sua apparizione (e scomparsa) ha qualcosa di improbabile, nella storia delle società. E' un'efflorescenza che non promette ritorni. E' durata poco, è stata facilmente inghiottita, ma gli effetti della sua apparizione sono irreversibili. Non si cancellerà il ricordo. Quando caddero le «corrispondenze», ultimo canone, per alcuni anni ebbe funzione di legge un muto accordo di maniere, di gesti, di fisiologie, che nella sua evidente precarietà pure ostentava di essere altrettanto saldo, in eterno fondato e ovviamente giusto di ogni suo barbaro predecessore.

Sviluppando il gusto, il Settecento francese imprigiona e sminuisce il senso della letteratura. Risibile pochezza delle loro tragedie, di cui si appagano. Ma Napoleone chiederà invano una nuova tragedia. Pochezza anche dei versi, l'anacreontismo insapore. I giudizi su Shakespeare: Voltaire manda il Giulio Cesare al cardinale di Bernis perché ne rida.

Si scandalizza perché il Reggente apprezza Rabelais. Fontenelle trova «bizzarra» la Sesta Egloga di Virgilio. Madame du Deffand legge Saint-Simon con immenso divertimento, ma mette le mani avanti: ha uno «stile abominevole», non è un «homme d'esprit». Che cos'è allora il gusto, se addirittura impedisce una certa comprensione della letteratura? Ma quella certa comprensione della letteratura non è, forse, a sua volta, una sottile e tardiva essenza occidentale, distillata dalla storia, un'essenza che ancora non era stata ufficialmente analizzata, e lo sarebbe stata molto più tardi, fra Baudelaire e Mallarmé? Il gusto, invece, si cristallizza prima, e la sua origine è remota dalle arti. La pittura o la letteratura o i mobili: sono soltanto alcuni fra i suoi molteplici luoghi di applicazione. Ma la sorgente del gusto è un'altra: gusto è ora il contrassegno dell'iniziazione: si applica a tutto e a nulla in particolare, è un sigillo dell'esistenza, la sostituzione definitiva di una sapienza che è di buon gusto non ricordare neppure. Parlando di Hamilton, Sainte-Beuve fissava la scoperta della «netteté» tra «la fine di La Bruyère o di Fénelon e gli inizi di Jean-Jacques», pochi decenni in cui si cristallizza qualcosa di irreversibile, una forma, un sapore della sobrietà occidentale che presto si corromperanno, eppure permanendo quale carattere indelebile, quale sottinteso incombente del tutto. Chi è subito pronto a lamentare come la lingua della «netteté» abbia aperto la via alla più pretenziosa insipidezza, che ancora infuria, deve però ricordare che la lingua francese «divenne la lingua del perfetto honnête homme con Pascal». Poco prima di restringersi, e quasi strozzarsi, nelle frasi brevi propagandate da Voltaire, l'honnête homme aveva passeggiato intorno al vuoto fra due sedie e qualcosa gli ricordava ancora un guizzo sinuoso, il riflesso di un'acqua

chiara minimamente intorbidata.

Il pudore, il gesto di rimando a ciò che non si nomina, chiamato gusto nell'estrema fase della sua vita, è ciò che ha fatto vivere, di là dalla sua morte, il linguaggio ordinato sull'asse del mondo. Perciò è il massimo atto blasfemo quando asse del mondo è diventata la stratificazione della società. In essa tutto si risponde, ma come specchio con specchio. Ciò che reggeva i contrari senza porgersi alla vista diventa l'unica cosa che la vista può cogliere. I contrari sono illuminati a momenti per rendere più compatto il fondo uniforme da cui sorgono. La scomparsa della cultura lineare lascia sospesi nell'aria, senza diritto e senza vincolo, la parola e gli altri oggetti

sacrificali, il suono e l'immagine, mentre la nuova tribù sacrifica incessantemente a se stessa le spoglie vuote e splendide della tribù inabissata. L'ultima liberazione avviene nello stato della totale cecità. Se nulla può riferirsi a un asse, le parole diventano costellazioni della cosa stessa. Sono fibre esilissime, che è facile schiacciare, ma le sole che siano nate senza essere assistite in alcun momento dalla spinta dell'arbitrio. Tale fragilità fa risorgere la differenza cancellata. Ora solo ciò che si può cancellare è fedele.

Un visitatore del Salon del 1828 incontrò per caso Talleyrand: «Vedemmo venire avanti, o piuttosto trascinarsi fra due valletti vestiti di nero, una specie di figura immobile, che scivolava con lo stesso passo davanti alle croste e ai capolavori; di fronte ai quadri di Coudert e alla Zarina di Picot. Lo presi per un personaggio di Curtius, nel quale la cera fosse venuta un po' troppo gialla, o per un automa che stesse traversando il Louvre per andare a mettersi al suo posto all'esposizione dell'industria francese». Nell'immagine della sua persona, Talleyrand trasmise in quegli ultimi anni il segnale che la storia tutta, da lui scortata, si apprestava ad

entrare nel Musée Grévin. L'età borghese fu malata di storia e questo le dava talvolta una tronfia euforia. Ma non si osava percepire che quella malattia era conseguenza di un fatto impalpabile: la recisione del nodo familiare che collegava il presente alla storia passata. In Saint-Simon le generazioni dei pari e dei bastardi sono tutte aggrovigliate in quel nodo, i morti continuano ad abitare a Versailles, qualche appartamento più in là. Ma già con Michelet tutto è allucinazione e il presente è solo una allucinazione fastidiosamente fedele. La storia in quanto storia di famiglia si è per sempre inabissata. Presi dall'enfasi degli emancipati, i borghesi di Luigi Filippo si erano «sempre piccati di capire tutta la storia», come osservò Sainte-Beuve con sarcasmo. Ma si preparavano soltanto ad adagiarla nelle illustrazioni del «Magasin Pittoresque». L'automa e la statua di cera sono i nuovi Guardiani della Soglia. Ora bisogna pagare un obolo a entrambi per accedere al futuro e al passato. Durante tutta la sua vita, e fin dalle sue prime apparizioni, Talleyrand fu trafitto dalle accuse e dalle ingiurie di ogni specie. Dai gazzettieri anonimi sino ai regnanti, al nuovo Imperatore e ai bottegai democratici, tutti hanno assaporato il piacere di infierire su di lui. I temi, ogni volta variati, erano la corruzione, il tradimento, la menzogna, il crimine.

Nel fiorire dell'età dei Buoni Sentimenti, egli ebbe il privilegio di essere l'immagine corrusca del Male. Dopo la sua morte si aggiunsero gli storici, fino a oggi: il fascicolo delle sue colpe è spesso, le condanne si inanellano, talvolta risuonano in simpatia. A settantatré anni Talleyrand fu schiaffeggiato in pubblico e preso a calci dal suo aggressore. Quando Carlo X gli chiese notizie del fatto, rispose: «Sire, era un pugno». Nella vita di un uomo politico non contano gli insulti, contano solo le umiliazioni. Per Talleyrand, attraverso tutti i rovesci delle fortune e delle parti, rari sono

i momenti di vero imbarazzo, rarissimi i momenti dell'umiliazione. Fra questi ultimi i peggiori non furono le celebri scene di Napoleone, con i suoi impropri e le sue minacce, ma due incontri con il re che senza alcun dubbio Talleyrand aveva rimesso sul trono: Luigi XVIII, il re Ubu, vecchio guardacaccia avvezzo a sparare sui bracconieri. E, ai suoi occhi, Talleyrand sarebbe sempre rimasto un bracconiere, anche se a lui doveva il ritorno in Francia. Come osservò Chateaubriand, Luigi XVIII «pur non essendo crudele, non era umano». L'incontro a Mons, in piena notte, Talleyrand rincorre zoppicando la carrozza del re che non aveva voluto omaggiare durante il giorno. «Non ho fretta» aveva detto, in obbedienza al suo assioma: «Ci sono poche transazioni politiche che non siano di natura tale da ammettere qualche dilazione». Eppure quella notte fu svegliato di soprassalto, dovette rinunciare alla sua lunga toilette, si precipitò per strada, appoggiandosi al braccio di M. de Ricé, per sentirsi dire alla fine quelle brevi parole beffarde: «Principe di Benevento, ci lasciate? Le acque vi faranno bene: ci darete vostre notizie». E l'altro incontro, durante la seconda Restaurazione, quando Talleyrand era capo del governo e chiese al suo re un pegno di maggiore fiducia. Racconta Vitrolles: «M. de Talleyrand, generalmente così abile nell'insinuare con dolcezza, questa volta aveva senza dubbio calcolato di dover usare un linguaggio più perentorio; il Re, che non era abituato a questi toni, rimase scosso e, con gli occhi fissi sul soffitto, per un istante tacque. «Ebbene,» rispose alla fine con aria tranquilla «sceglierò un nuovo ministero»». Scrivendo alla duchessa di Curlandia, il giorno dopo, Talleyrand avrebbe riconosciuto, nella misura che gli permetteva il suo stile, lo sfregio subito: «L'ingratitude non è abbastanza velata». Nessuno dei tanti uomini nuovi che Talleyrand aveva trattato, a cominciare da

Napoleone, sarebbe stato capace di ferirlo con tanta freddezza: occorreva quell'essere obeso, insensibile, attaccato innanzitutto alla propria tranquillità, occorreva un Borbone per abbattere sul Principe, quasi senza accorgersene, una vendetta che nasceva nelle profondità del sangue. Mentre si avvia tortuosamente a diventare assoluta, la letteratura si incontra con il satanismo in una comune passione, in un peccato che solo i più grandi fra i teologi hanno saputo accogliere fra i più gravi: la curiosità. Immagine dello scrittore diventa allora il Satana di Milton quando, «giunto nel paradiso terrestre, volò subito sull'albero della vita, l'albero più alto del giardino, e vi si posò, simile a un cormorano, senza cercare affatto di riconquistarsi la vita, anzi servendosi dell'albero soltanto per spingere lo sguardo più in là, for prospect». Potrebbe essere questo il motto per la furia sperimentale, che dai tempi di Sainte-Beuve non ha finito di scompigliare le forme: For prospect. E non era in fondo in quella stessa vacua curiosità che i teologi avevano trovato il peccato radicale della nuova scienza?

«La malattia letteraria e d. arte, come si dice, è molto comune ai nostri giorni... Mai forse in nessuna epoca, oso dirlo, la frase e il colore, la menzogna della parola letteraria hanno predominato a tal punto sul fondo e sul vero come in questi anni. Il regno della penna è succeduto, alla lettera, al regno della spada». Marx avrebbe furiosamente seguito, in tutti i suoi minuti passaggi, l'emanciparsi del valore di scambio: così Sainte-Beuve guatò a lungo l'emanciparsi della parola. Era un processo di cui si sentiva complice, ma al tempo stesso gli ripugnava. La sinuosa verbosità dei nuovi scrittori, che navigavano nelle redazioni della stampa e scoprivano senza saperlo l'uso industriale della parola, la loro ebbrezza nel riconoscere che la parola era disposta a

tutto e riusciva a coprire tutto, gli sembravano discendere clandestinamente dalle stesse origini dell'imponente prosa di Chateaubriand. Ed erano anche le origini di Hugo, che continuava a fabbricare pagine con la sua «anima grossolana di Barbaro energico e astuto». Ma il veleno ultimo del fatto era in altro ancora: proprio da quella odiosa proliferazione sarebbe nato il nuovo che Sainte-Beuve, nell'angolo pavido della sua mente, non era disposto a seguire, anche se la sua chiaroveggenza gli impediva di non percepirlo: quello di Baudelaire, poi di Flaubert, rapiti dalla letteratura assoluta. La parola più degradata e la parola perfetta si apprestavano a mescolare le loro acque, come in certi riti gnostici. Sainte-Beuve, che si rifiutò sempre di fare un passo al di là del bene e del male, riconosceva ora con desolazione, intorno a sé, l'inesistenza di un «fondo» e di un «vero» su cui poggiare. E parlava a se stesso nel suo timbro segreto, quello del cinico delicato: «Sono stato un giovane ladruncolo, sarò un vecchio pirata. Ah! come avrei preferito essere un buon gentiluomo letterario, che vive nelle sue terre in stato di poesia!».

METAMORFOSI DELLO STILE

Guez de Balzac si vantava, un giorno, «di aver trovato qualcosa che tanti cercavano, vale a dire una certa piccola arte di combinare le parole e metterle al posto giusto». Tolta quella «piccola arte», non vi è «altro che quella forza segreta da cui le parole sono animate a venire dal Cielo, dal quale, insieme ad essa, vengono la grandezza e la maestà». Sainte-Beuve presenta Guez de Balzac: «Nessuno rappresenta più ingenuamente di lui il letterato preso come specie, nella sua solennità primitiva, nel suo stato di conservazione pura e di gentiluomeria provinciale, nel suo rispetto assoluto per tutto ciò che è toilette e pompa di linguaggio, nella sua inettitudine perfetta per tutto il resto». «...come Guez de Balzac, il quale, quando Saint-Cyran gli parlava della salvezza e della grazia, sapeva dire soltanto: « Che bello!». Al che Saint-Cyran, spazientito, rispose un giorno: «Mi fate l'effetto, M. de Balzac, di un uomo che, vedendo nel suo volto una macchia davanti allo specchio, non trovasse altro da dire se non che lo specchio è bello e buono». E Balzac allora, colpito dalla giustezza del paragone e dall'appropriatezza dell'immagine, non poté trattenersi dall'esclamare: «Ah! come è bello quello che dite». A quel punto, Saint-Cyran disperò di lui e di quella sorta di spiriti che sono tutti per l'espressione e le immagini». Guez de Balzac, adorna cocotte della parola, amava ammirare da

lontano le macerazioni di Port-Royal. E Saint-Cyran, il più austero e feroce dei padri, lo faceva rabbrivire di voluttà quando gli assestava tratti di spregio e dispetto. Una volta, Balzac passò tre mesi a comporre e a levigare una lettera a Saint-Cyran. Vi intrecciava fin dall'inizio iperboli e metafore, ma insieme alla salda vanità mostrava anche i crucci dell'amante timoroso: «So bene che questo linguaggio non vi piacerà e che farete brutto viso a questa mia lettera». Subito però riprendeva il volo: «Bisogna confessare, signore, che siete il più grande tiranno che oggi esista al mondo; che la vostra autorità sarà temibile per tutte le anime e, quando parlate, non vi è modo di conservare la propria opinione, se non è conforme alla vostra... Ma certo si prova piacere a lasciarsi costringere a essere felici e a cadere fra le mani di un uomo che non esercita violenza che non vada a profitto di coloro che la subiscono». Saint-Cyran appoggiò quella lunga lettera sul caminetto, senza aprirla; scrivendo egli stesso a M. d'Andilly, accennava a una «lettera di M. de Balzac che ho intenzione di leggere fra tre giorni». Dopo un mese, affranto per non aver ricevuto un cenno di risposta, Balzac pregò un suo amico di avvicinare Saint-Cyran per chiedergli se aveva mai ricevuto la lettera. Saint-Cyran rispose che certo l'aveva ricevuta, anzi si scusava per il ritardo, ma avrebbe rimediato sul momento: dinanzi al gentiluomo amico di Balzac, vergò in breve la risposta, che fu ammirata. «Il celebre scrittore passò dunque una trentina d'anni senza interruzione nella sua terra, tutto preso dalla contemplazione di se stesso e della sua opera letteraria, che era stata precoce e brillante, ma non maturò mai. I suoi nemici lo chiamavano Narciso; si rimirava tutto il giorno, di fatto, nel canale della Charente, o in quello Specchio della retorica che gli sembrava così bello. Non rinnovò mai il suo spirito nel mondo e con la pratica degli uomini. Finì di

gonfiarsi nel vuoto. La solitudine gli guastò lo spirito, come ad altri lo guasta il mondo». «Tre giorni prima della morte, ritoccava ancora i suoi manoscritti; li faceva mettere in bella prima di darli alle stampe, poiché teneva a tutti i particolari e ai minimi culs de lampe delle sue edizioni più che a qualsiasi altra cosa. Morì in questo modo, il 18 febbraio 1654, pensando caoticamente ai suoi giochi fioriti e alla sua coscienza, sincero senz'altro, convertito con compunzione, ma convertito tenendo fermo al suo difetto e al suo debole che riapparivano sempre». «La natura, la storia, la geografia, l'universo non esistono che per fornirgli il suo bottino unico e favorito, la metafora. Scrutiamoci bene, rientriamo nella nostra coscienza letteraria. Sospetto più di un illustre fra i moderni di non essere così lontano da Guez de Balzac come crede». Scrutandosi bene, Sainte-Beuve sospettava di appartenere egli stesso a «quella sorta di spiriti che sono tutti per l'espressione e le immagini». Come un maligno genealogista, che insinua veleni in una storia di famiglia, Sainte-Beuve rintracciava in Guez de Balzac il capostipite degli ossessi dello stile nella prosa francese. Nato così fatuo e ridicolo, quel culto le cui origini, di là da ogni supposizione, rimarranno sempre torbide, ebbe vita lunga e avventurosa. Non rimirò più se stesso nelle acque della Charente, ma navigò ovunque, sino al vecchio Oceano, sino a perdersi sul Bateau Ivre. Nei periodi di Rousseau, tolto «il pensiero e il genio del fondo», l'orecchio di Sainte-Beuve riconosceva «il movimento, la cadenza, le cesure, le articolazioni e in certo modo le membrature» della prosa di Guez de Balzac. Ma altre imprese rimanevano: con Chateaubriand lo stile diventa sontuosa rapina e asservisce tutto al suo imperio. L'«esprit de conquete» non apparteneva soltanto alla politica. «Chateaubriand è un grande scrittore, un grande conquistatore e invasore in fatto

di stile. (E' questa in fondo la sua sola unità di passione e di sentimento, l'unità dell'artista di stile); non è né realista, né cristiano, né repubblicano, né socialista, né... ecc. ma tutto questo allo stesso tempo o in successione, a seconda di quel che c'è di immagini, di metafore più o meno belle e tentatrici da mietere in tutti i campi delle idee: non resiste e ci si butta sopra: è un predone in grande, un accaparratore di decime brillanti e fiorite: gigli reali, garofani rossi o anche violette nascoste nell'erba e centauree dei campi di grano della Beauce, lui va per la campagna cercando tutto ciò che gli sembra leggiadro da cogliere e, là dove non ha mai seminato, preleva il suo bottino, la flora variegata di tutte le messi». Proust parlava dello stile come del «segno della trasformazione che il pensiero dello scrittore fa subire alla realtà». Cassata la distinzione professorale tra la «forma» e il «fondo», che Sainte-Beuve omaggiava, il pensiero sceglie di manifestarsi proprio in ciò che a lungo era passato per mero ornamento. Dopo la rapina sonora di Chateaubriand, in Flaubert i materiali dispersi e scheggiati si amalgamano: «Tutte le parti della realtà vengono convertite in una medesima sostanza, dalle vaste superfici, dal monotono scintillio. Non rimane alcuna impurità. Le superfici sono diventate riflettenti. Tutte le cose vi si raffigurano, ma di riflesso, senza alterare la sostanza omogenea. Tutto ciò che era diverso è stato convertito e assorbito».

«Lo stile» osservò Daumal «è l'impronta di ciò che si è su ciò che si fa». Proust cala su Sainte-Beuve con la spada fiammeggiante: è la letteratura assoluta di Baudelaire, di Flaubert, di Proust stesso che lì compie la sua vendetta sull'uomo che aveva preferito non omettere un inchino a un qualche rappresentante della famiglia Noailles o a qualche potenza ministeriale piuttosto che donare una parola in più a Baudelaire. Quale angelo della vendetta, Proust non ha

incertezze, ma la giustizia a un tratto lo acceca. Come Sainte-Beuve aveva considerato con acido sospetto, quasi fosse una violazione delle regole del gioco, ogni pretesa della letteratura a un assoluto, così Proust finiva per accusare Sainte-Beuve di una concezione che, per vie tortuose, lo avvicinava a quella della Recherche. «In nessun momento della sua vita Sainte-Beuve sembra aver concepito la letteratura in modo realmente profondo. Egli la mette sullo stesso piano della conversazione». E infatti «i suoi libri... hanno l'aria di una fuga di saloni dove l'autore ha invitato vari interlocutori, che vengono interrogati sulle persone che hanno conosciuto, che portano la loro testimonianza destinata a contraddirne altre e, con ciò, a mostrare come nell'uomo che si ha l'abitudine di lodare ci sia anche molto da ridire, o altrimenti destinata a classificare colui che contraddirà in un'altra famiglia di spiriti». Qui, proprio dove vuole offrire una descrizione demolitrice del «metodo» di Sainte-Beuve Proust ne scopriva il segreto, che gli era invece molto affine. Le Causeries accumulate lunedì dopo lunedì, ma anche lo Chateaubriand e perfino il grave Port- Royal, se guardati a distanza, e nella loro sequenza, si rivelano essere, innanzitutto grazie all'artificio della conversazione, un immenso romanzo allucinatorio a puntate, gremito di voci, allusioni, ricordi interrotti, pettegolezzi, immagini fugaci, risonanze, riapparizioni. E tutto fluisce in una sola, lenta corrente, inarrestabile, che si perde in Sainte-Beuve stesso, nel suo vivere all'ombra, un po' pavido, da ultimo dei delicati. Il suo «metodo», che «consiste nel non separare l'uomo e l'opera», non pretendeva certo di avere una qualche consistenza teoretica. Ma era un ottimo pretesto per permettersi impunemente e salvando, talvolta anche troppo, le convenienze di raccontare centinaia di vite,

stanze, paesaggi, incontri, dolcezze elegiache, guizzanti malizie che Sainte-Beuve continuava a fantasticare silenziosamente nel suo studio. Quella subdola specie di critica letteraria «è pressoché incompatibile con la pratica cristiana», confessava Sainte-Beuve a se stesso nei Cahiers, che erano per lui «il fondo dello scrittoio, un mobile delle camere interne, che non si fa vedere». Ma non tanto perché lo obbligava continuamente, contro il precetto evangelico, a «giudicare, sempre giudicare gli altri!» (qui la lieve ipocrisia che spesso praticava lo accompagna anche nella sua camera segreta). Piuttosto perché era una continua tentazione, e una tentazione vittoriosa, di «riprodurre l'altro, trasformarmi in lui, come faccio spesso: operazione in fondo pienamente pagana, metamorfosi di Ovidio». Ma, una volta almeno, incontriamo la confessione esplicita: «Ci sono certi che prendono i miei articoli sugli autori per critica letteraria e si rammaricano perché mi assorbono tanto; non colgono che la critica, in quegli articoli, è un elemento molto secondario, che innanzitutto si tratta per me di un ritratto, di una raffigurazione, dell'espressione di un sentimento; non colgono che, costretto come sono a scrivere sulle riviste, ho trovato e in certo modo inventato la maniera di proseguirvi, sotto una forma un po' camuffata, il romanzo e l'elegia. Ma i tre quarti dei lettori, tutti questi volgari dello spirito, non se ne accorgono nemmeno». C'è una prova sperimentale per accertare tutto questo. Non promette di essere un buon lettore dell'Iliade chi non ama soffermarsi sul catalogo delle navi: così, per avvicinarsi a Sainte-Beuve, si può provare ad aprire la «table générale et analytique» che in più di quattrocento pagine offre l'elenco dei nomi citati nei quindici tomi delle Causeries. Vi troviamo gli ignoti e i classici, i re e i letterati, le dame e i politici, i mondani e i monaci. E' una sterminata tessitura di voci, di

giudizi, di circostanze, di relazioni, di parole perdute e qui di nuovo catturate. Dissipando il suo talento, secondo l'accusa di Proust, settimana per settimana, sui libri che il caso editoriale gli depositava sul tavolo, Sainte-Beuve aveva edificato per anni, con stecchi e muschio, quella grandiosa, eccessiva, maniacale costruzione romanzesca che non avrebbe mai osato presentare come tale. La «table générale et analytique» delle Causeries si incastona, non solo per la mole ma per una profonda affinità di concezione, accanto a tre altri indici dei nomi: quello dei Mémoires di Saint-Simon, quello della Comédie humaine di Balzac e quello della Recherche di Proust. oo oo oo oo Ben prima di Goethe o di Napoleone, che per tanti tratti vengono già calamitati nel Reader's Digest, e non a caso si incontrarono per comunicarsi indimenticabili banalità, l'Anthropos dei tempi nuovi, l'uomo universale, che poggiava i piedi nella patria del cielo e combinava nella sua mente le varianti planetarie, per la prima volta non intendendo escluderne alcuna, fu Gottfried Wilhelm Leibniz. Il calcolo infinitesimale preludeva per lui all'espansione del regno dello zar Pietro, illuminato e stritolatore, dalla Kamciatka all'America, le provinciali divergenze delle Chiese convergevano in una prima materia della rivelazione, così come in Cina i Gesuiti non avevano che da convincere l'imperatore Kang-hsi a un uso assiduo degli strumenti ottici perché la sapienza confuciana si spogliasse delle sue scorie troppo asiatiche. Quest'uomo onnicomprensivo fu seppellito a Hannover «come un brigante di strada», annotò l'amico Ker de Kersland. Accompagnava la bara di quel primo segretario cosmico e consigliere segreto della divinità soltanto il suo mediocre segretario privato Eckhart. Il fisiocratico Quesnay, uomo brusco, con una certa «aria da scimmia», era il medico di Madame de Pompadour. Abitava in un angusto

mezzanino al di sopra degli appartamenti della favorita, dove si trattava ogni giorno la politica della Francia. A cena, riceveva spesso Diderot, d'Alembert, Duclos, Helvétius, Turgot, Buffon. Madame de Pompadour, che non poteva ricevere gli stessi invitati, per ragioni di etichetta e di opportunità, andava talvolta a salutarli dal suo medico e rimaneva con loro a conversare. Luigi Xv nobilitò Quesnay nella stanza di Madame de Pompadour: prese tre viole del pensiero da un vaso della manifattura di Sèvres fondata per volontà di Madame de Pompadour, poiché sino allora la Francia, inabile nella nuova arte della porcellana, ne importava per 500'000 livres ogni anno dalla Sassonia e dal Giappone e disse: «Tenete, Quesnay, vi nobilito e vi do uno stemma che parla». Nacque allora l'economia politica. Uno degli eventi di importanza planetaria che si manifestarono negli anni di poco precedenti la Rivoluzione fu la sanzione definitiva dell'alleanza fra lo snobismo e la Sinistra. Non si parlava, allora, né di snobismo né di Sinistra, ma improvvisamente le dame più imitate, e spesso le più eleganti, cominciarono a discorrere di dogane e di tabacchi della Virginia, di filande e di credito, e azzardarono anche qualche richiamo al prodotto netto. L'interesse generale (ahimè, pur sempre interesse), diventava il centro della conversazione, occultando quella dissipazione di esprit abbandonato a se stesso che era stata d'uso. Da quel momento l'alto snobismo, che ha sempre bisogno di dissimularsi con qualche discrezione, avrebbe saputo di quale cappa coprirsi: la Buona Causa. Furono sociali e musicali, umanitarie e avanguardistiche, erotiche e asiatiche. Ma la stella del Giusto risplendeva sulla fronte delle dame mentre accoglievano gli ospiti ai loro dîners, ai loro parties, ai loro molli picnics. Uguaglianza è un'idea iniziatica: solo attraverso un processo altamente artificioso,

quale l'iniziazione, si giunge a evocare quella qualità inesistente in natura: l'uguale. Da quando, con il 1789, gli emblemi massonici diventano base e sottinteso della vita civile, senza per altro che sia più percepito né il loro carattere di emblemi né la loro discendenza iniziatica, il mondo dell'inversione ha fissato il suo territorio. Doppio movimento: tutti sono iniziati, ma l'iniziazione stessa scompare definitivamente dai riferimenti immediati. Rimane soltanto nella perenne ombra del complotto e riemergerà dalle biblioteche, con i grandi etnografi universitari. Già agli inizi della Rivoluzione, e poi in ciascuna delle fasi canoniche salvo il Terrore, non per caso: la storia, d'ora innanzi, avrà da scegliere innanzitutto fra due vie: o Talleyrand o il Terrore, gli eventi che nascono hanno ogni volta bisogno di una ultima tutela, di un precettore maligno che gli tenga il polso e li aiuti a scrivere i nuovi patti: Talleyrand. Ogni volta, egli aiuta il caos a prendere una forma passabile. Quando un atto ha una potenza simbolica eccessiva, e quasi paralizzante, si scopre nell'ombra quella sua mano pallida che sostiene la mano di altri, di molti altri, amici, nemici, in fila. A lui si deve la redazione definitiva dell'articolo 6 della Dichiarazione di diritti dell'uomo: «La legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere personalmente, o attraverso i loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve essere uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini essendo uguali ai suoi occhi sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, cariche e impieghi pubblici, in rapporto alle loro capacità...»

TARDIVA NOSTALGIA DEL DOLORE

Erano stati amanti, Talleyrand e Madame de Stael, all'epoca in cui lei spiegava a M. de Surgère, fra una contraddanza e l'altra, che cos'era «il dominio d'Occidente». Talleyrand non riusciva a dimenticare la conformazione sgraziata del corpo di lei, ma le aveva scritto dall'America chiedendo aiuto, e lei gli aveva offerto tanto aiuto da permettergli di tornare. Poi avrebbe fatto sei visite a Barras, per raccomandargli Talleyrand: una volta, irrompe scarmigliata al Luxembourg: con voce rotta, spiega a Barras che Talleyrand è sul punto di gettarsi nella Senna, se non diventa davvero ministro degli Affari Esteri. Gli rimangono solo dieci luigi. Se la politica, nel suo senso metafisico, esige che si sappiano «far marciare le donne», come Talleyrand stesso ebbe l'insolenza di precisare, Madame de Stael marciava con foga superba e generalmente arrivava. Si rispettarono come potenze supreme della conversazione: ma in Talleyrand si cristallizzò qualcosa di arido e insofferente verso di lei. A Madame de Kielmannsegge disse nel 1812: «Se Madame de Stael trova che sono un essere feroce, questo almeno è certo: che lei intellettualmente mi fa raggricciare». La marchesa di Beaulaincourt raccontava a Edmond de Goncourt che aveva pranzato due volte in vita sua con Talleyrand: e tutte e due le volte lo aveva sentito raccontare la storia di come i Necker avessero dovuto

ordinare per la figlia un «tourne-cuisses» per correggerle i piedi e le gambe. Madame de Stael tentò a lungo di non perdonare i tradimenti, gli abbandoni e le cattiverie di Talleyrand, ma non ci riuscì mai. Nei suoi romanzi si sentiva costretta a introdurre un personaggio che lo raffigurasse. In *Delphine* lo trasformò in donna, quella Madame de Vernon in cui riconosciamo una accorta descrizione della freddezza di Talleyrand: «Nessuno meglio di me sa mettere a profitto l'indolenza: me ne servo per disfare, con perfetta naturalezza, l'attività degli altri... Non mi sono mai presa il fastidio di volere qualcosa, se non tre o quattro volte in vita mia; ma ogniqualvolta decido di sobbarcarmi a tale fatica, nulla può farmi deflettere dal mio scopo, e lo raggiungo, siatene certo». Una volta, in una lettera del 1809, da Ginevra, Madame de Stael seppe dire a Talleyrand le sole parole che avrebbero potuto trapassare la sua invisibile corazza: «Addio. Siete felice? Con uno spirito così superiore, non andate talvolta sino al fondo di tutto, vale a dire sino al dolore?». Ma Talleyrand indirettamente aveva già risposto a Madame de Stael, che tanto scherniva. Le parole di quella lettera penetrano sino a un punto che la vivace banda dei suoi esecutori non percepiva nemmeno. Che cos'erano il tradimento, la corruzione, la venalità, la ferocia dinanzi a quell'accusa senza appello, che lo inchiodava all'ignoranza del dolore? Con un'altra amica, con un'altra eccellente conversatrice, ma non imperiosa e invadente come Madame de Stael, con Madame de Rémusat era avvenuto nell'anno 1808 che Talleyrand un giorno, forse per l'abilità di lei nello «scuotere la sua anima, tanto spesso assopita per abitudine, per sistema e per indifferenza», si lasciasse sfuggire una risposta: «Il eut peut-etre mieusvalu souffrir...». Nel sistema di Talleyrand questa frase, forse l'unica sublime fra tanti bons mots, equivale a quella di Flaubert: «Ils sont dans

le vrai...». Una vocazione gelosa, dispotica li aveva rapiti entrambi: scrivere implicava che la vita fosse uccisa, per Flaubert; vivere le grandes affaires implicava che il dolore fosse ucciso, per Talleyrand. La maschera dell'artefice si era incollata sui loro volti e non poteva abbandonarli neppure un momento, se non per renderli deformi, sinceri. Proseguirono sino all'ultimo, senza tremare. Ciò che i dossiers gonfi di citazioni per il Bouvard et Pécuchet furono per l'uno, per l'altro fu il negoziato del 1831 sulla questione del Belgio. E soprattutto la lunga, impeccabile agonia, scandita dalle varie fasi del perdono della Chiesa, madre dei dolori. Tracciando una voluta di funebre rococò, Franz Blei commentava: «Su questa tardiva nostalgia del dolore si stende la maschera e la leggenda che si chiama anch'essa Talleyrand».

IL LANGUORE DI UN PARCO NEL BERRY

Varcati gli ottant'anni, dopo aver ancora una volta acquietato l'Europa, sbrogliando la questione del Belgio, il Principe, castellano a Valençay, protetto dalla nipote-amata Dorothee, duchessa di Dino, annota parole liquide, usuali, che traspaiono dietro la monotonia, ultimo schermo: «Dispongo la mia vita in modo che sia monotona, voglio murarmi in abitudini domestiche. Non sono felice, non sono infelice; la mia salute non è buona, ma non è cattiva; non ho dolori né malattie; mi affievolisco dolcemente e, se questo stato di languore non si arresta, non so come potrà finire. Ma questo non mi affligge né mi spaventa. I miei affari sono finiti. Ho piantato degli alberi, ho costruito una casa, ho fatto varie altre sciocchezze; non è tempo di finirla?». Ma, quasi inconsapevolmente, gli sfuggono talvolta certe piccole frasi paralizzanti, che si spalancano sul passato e sul segreto: «Non soffro di niente perché sono pronto a tutto»; «Non mi dibatto contro la necessità». Ospite a Valençay, il duca di Orléans, figlio di Luigi

Filippo, ebbe occasione di vedere i calchi delle gambe delle amiche di Talleyrand. Su ciascuno era inciso il nome del modello. Così il Principe aveva fatto tessere per loro calze soffici, per molti decenni.

Ora erano morte quasi tutte. I botoli della storia si gettarono ringhiando su Talleyrand perché si diceva non

avrebbe mai creduto a nulla, neppure alla storia stessa, ultima dea. Ma all'aristocratica Madame de Dino, l'essere che più amava, l'aristocratico Talleyrand disse una volta: «Non vi è nulla di meno aristocratico dell'incredulità». Fra l'età ciclica, cerimoniale anche se non più rituale, in cui era nato e l'età sperimentale che lo circondava a ottant'anni, e aspettava ancora da lui almeno la soluzione per il problema del Belgio, Talleyrand vide che la differenza non era solo in ciò che si produceva ma in ciò che si esauriva. La principessa di Vaudémont morì nella notte di Capodanno del 1833. Negli ultimi anni si circondava di animali. Aiutava con generosità i poveri. Talleyrand l'aveva conosciuta cinquant'anni prima con la sua amante e protettrice contessa di Brionne. Da allora si erano considerati amici. A casa di lei Talleyrand si era riconciliato con Fouché e aveva ascoltato con impercettibile benevolenza gli intrighi di Aimée de Coigny. Quei tè si svolgevano nel «luogo più pericoloso per un governo malfermo. Vi si complottava al sicuro. Le poltrone erano così comode, la vita così piacevole e così fatta di niente che le spie si addormentavano». Napoleone, da allora, era caduto e morto; e anche, di nuovo, i Borboni. Montrond, libertino, giocatore, corrotto, adatto per ogni specie di impresa losca, l'uomo nel quale molti riconoscevano l'anima nera di Talleyrand, perché anche al Diavolo volevano attribuire un'anima nera, vide piangere il principe solo quella volta, quando giunse a Londra la notizia della morte di quella vecchia amica. Talleyrand allora annotò: «Ciò che caratterizza questi tempi è che in ciò che si chiama società vi sono certe cose che finiscono del tutto. Un tempo un celebre salotto, una persona influente per il suo spirito e per la sua capacità di giudizio venivano rimpiazzati. Oggi si vede chiaramente soltanto ciò che si perde. Ciò che rinascerà è ancora celato. Così, malgrado

tutte le furfanterie della giovinezza, trovo che è questa l'età dell'oro dei vecchi; e questo prova che è la società stessa a finire». Il vecchio ormai non sarebbe più stato il tramite di un'esperienza, perché quell'esperienza finiva ogni volta con lui. Ma così diventava qualcosa di ancor più misterioso e imponente; una pietra abbandonata in un campo, incisa da una mano ignota, secondo regole ignote. Questi sopravvissuti, sottratti a ogni discendenza, hanno fisionomie che spiccano solitarie: la loro inutilità è maestosa, la sapienza che forse non hanno e che certamente non vogliono trasmettere ci guarda in silenzio come ogni ricordo che accetta di distruggersi. oo oo oo oo «Piccole mensole triangolari di lacca cinese ornavano i quattro angoli del salone, sormontate da quattro busti di stucco, ricoperti da un crespo nero sia per preservarli dalla polvere, sia in segno di lutto; perché erano i busti di Luigi XVI, di Maria Antonietta, di Madame Elisabeth e del Delfino». Il più terribile degli acidi, una verginità stantia osservava il roué cattolico Barbey d'Aurevilly, corrode le linee dei profili. La nobiltà di provincia si aggira fra il lutto e la polvere, in vaste stanze dalle pareti affumicate che la separano dalla grassa tenebra normanna. Ma la Restaurazione è anche ricordo, evocazione di una forza che per sempre si negherà ai rivoluzionari, ogni volta troppo uguali a se stessi: «I Giacobini di Francia erano immusoniti, solenni, pedanteschi come i Puritani dell'Inghilterra». Il loro feroce nemico, fra Valognes e Coutances, lo chouan cavaliere Des Touches, faceva pensare ad altro: «la bella Elena» lo chiamavano, per la sua avvenenza di efebo; «la Vespa», per le sue incursioni avvelenate, perché sapeva sparire nell'aria e anche fra le onde, con le sue piroghe da selvaggio fra le nebbie della Manica. C'è qualcosa di erotico nell'omaggio feudale, nella fedeltà feudale, che sfugge a qualsiasi devozione

democratica: dal cavaliere Des Touches a Clark Gable, tutti «gone with the wind». La guerriglia è un gioco astratto, dove alla fine non si ricorda neppure per chi si combatte. La differenza è nell'occhio che guarda un corpo nudo: Aimée de Spens si spoglia davanti alla finestra, doppiamente spiata: dai Blu della rivoluzione, perché questi pensino che ella è sola, mentre protegge nella sua stanza lo chouan Des Touches, che guarda il corpo di lei dall'altra parte della luce. L'eros feudale ancora provoca, a distanza di anni, un rossore in Aimée: e quando Barbey d'Aurevilly, come un cronista indiscreto, andò a visitare Des Touches all'ospizio di Caen, lo trovò seduto su un sasso, «e quei suoi occhi che avevano scrutato le lontananze marine, le nebbie, le file dei nemici e il fumo della battaglia, contemplavano atoni, indolenti le aiuole dei fiori rossi che egli aveva paragonati ad Aimée e che forse, nell'astrazione della sua demenza, egli non scorgeva neppure». Nei primi giorni della Rivoluzione si notò spesso, vicino al sangue, un cuoco: Desnot. Quando de Launey, governatore della Bastiglia, venne infilzato da molte baionette, una voce si levò dal popolo: «La Nazione chiede la sua testa per mostrarla al pubblico». E a Desnot, che aveva appena ricevuto un calcio nei testicoli dal governatore mentre questi si dibatteva, fu affidato il compito: «Poiché siete stato ferito, tagliategli la testa». Ma Desnot rifiutò la sciabola che gli veniva offerta: voleva lavorare il collo di Launey con un certo coltellino dal manico nero che portava sempre in tasca e usava per incidere accortamente le carni in cucina. Otto giorni dopo, avvenne una scena simile. Molte baionette trapassarono il corpo di Berthier. Ma questa volta si volle mostrare il cuore del morto. Il cuoco Desnot, che in quel periodo si aggirava con un magnifico casco da dragone raccattato alle Tuileries, pretende di non aver operato direttamente, in questa occasione. Obbedì soltanto

a un soldato che, dopo aver aperto il ventre di Berthier con una sciabola, estrasse il cuore e lo consegnò a Desnot con queste parole: «Dragone, giustizia è fatta, porta loro questo cuore». Desnot, seguito dal piccolo gruppo degli esecutori, volle farlo vedere anche a La Fayette, che rabbrivì. Poi vagabondarono per il Palais-Royal, sempre con quel cuore in mano. Alla fine si sedettero in una bettola per cenare. Posarono il cuore sul tavolo e si misero a bere.

Ma intanto, sotto le finestre, si ammassavano i curiosi e reclamavano il cuore di Berthier. Stando alla sua stessa testimonianza, Desnot gettò allora il cuore alla folla, che poi lo portò in giro per il giardino del Palais-Royal sopra un mazzo di garofani bianchi. Altro non sapeva. Il teologo Yeshuotl sollevò gli occhi e disse a Monsieur Godeau: «Se volete davvero regolare la vostra vita e giudicare la storia, dovrete almeno sapere come Dio passa le sue giornate. Egli si è riservato in cielo un certo luogo, di quattro cubiti per lato, e lì studia il Talmud durante le prime tre ore del giorno. Dalla quarta alla settima ora, Dio siede e giudica il mondo. Ma, poiché vede che il mondo è colpevole, si alza dal seggio della Giustizia e va a sedersi sul trono della Misericordia.

Durante la terza parte del giorno, Egli è lì seduto e nutre il mondo, dal rinoceronte alle pulci. Durante la quarta parte del giorno, Dio è seduto e gioca con il Leviatano».

INTORNO A PORT ROYAL

Un gran cielo tetro, un profondo universo rotante, sconosciuto, dove talvolta, in luoghi certi e fasi certe, si aduna, si produce e si rinnova la vita; l'uomo che funghisce un momento e muore con i mille insetti, su quest'isola d'erba che fluttua nella palude. Verso questo cielo guardava l'abbazia di Port-Royal, sorta in una fossa piena di sterpi, dove l'acqua dorme. Lì, a tre leghe da Versailles, era già il deserto. Questo chiostro, che fu magro e coperto di erbacce ai suoi inizi, che prolungò la prospettiva dei suoi archi fra gli specchi, con l'avanzare degli anni, questo chiostro che fu insieme collegio e Corte dei Miracoli, dove furono educati astiosi trovatelli ossianici, rabbrividenti vendemmiatrici di lagrime, alteri carnefici della Reazione e i loro gemelli, souffleurs della Rivoluzione questo chiostro... Come poté avvenire che dalla riforma di un convento per fanciulle, nelle cui vicinanze si addensavano taluni solitari, ispidi: con un cannocchiale scrutavano il deserto, come poté avvenire che avvenimenti indominabili si sfilassero da questo domestico gomitolo, esile spago prodotto dalla macerazione di pizzi, cilici, iuta e foglie di palma?

I primi, pericolosi Moderni non erano atei e libertini, timorosi germogli di Freigeisterei, cresciuti al riparo dei commenti eruditi. «In generale» come dirà definitivamente Joseph de Maistre «l'ateo è tranquillo. Perduta la vita

morale, imputridisce in silenzio e non attacca affatto l'autorità». Per minacciare l'ordine del mondo, per sollevare la testa dalla sottomissione perpetua, sarebbero occorsi «un club teologico, un luogo di raccolta, quattro mura infine, e niente di più». Erano le «quattro mura» di Port-Royal e proprio in quella desolata e mai sufficiente lontananza dai lacci passionali, in quella Tebaide a poche leghe da Versailles giaceva la garza infetta che avrebbe fasciato il mondo. Quella solitudine non ingannò Maistre. Era un minuscolo vortice evocatore di morti e di non nati. Perché «ogni setta... ha bisogno della folla e soprattutto delle donne». Un chiacchiericcio fremente formava l'alone di quella falsa quiete. Nelle vergini folli di Port-Royal, in quelle irriducibili snob dello spirito, Maistre riconobbe la lunga schiera delle tricoteuses avida di ghigliottina, vide le pallide nichiliste con valigette esplosive, vide le dannate della terra che avrebbero incarnato l'eros della distruzione. Inutile soffermarsi sui soliti stolti giacobini, sempre alla cavezza dei fatti, soffocati da parole ancora in incognito. Risaliamo più indietro, alle devote solitudini, alle macerazioni, agli abbrutimenti dinanzi a una Grazia assente: là era davvero riaffiorato «il crimine eterno della nostra infelice natura»: la constatazione, nel silenzio e fra gli sterpi, che «il cuore umano è naturalmente in rivolta». Per chi risale a quel punto, appare addirittura un'ovvietà che la rivoluzione del 1789 vada imputata innanzitutto a quei pochi ostinati: «nulla è più vivace di quella setta, e senza dubbio essa ha dato nella rivoluzione tante belle prove di vita che non sembra permesso ritenerla morta». Un giansenismo invisibile flagella il mondo. Alieni da ogni Corte, scabri e meditabondi, quei dotti religiosi diventarono soffi infuocati, ben «più colpevoli degli ignobili operai che portarono a termine l'opera della rivoluzione*; perché fu il giansenismo

a dare i primi colpi alla pietra angolare dell'edificio». Leggendo queste parole esacerbate, vediamo muoversi nel vuoto le braccia di quel «soldato meccanico dello Spirito Santo» che fu Joseph de Maistre. E ora si potrebbe pensare, come tanti tiepidi hanno fatto, che il suo sarcasmo visionario lo sconnetta irrimediabilmente dalla realtà. Ma un'amicizia celeste ci viene in soccorso. Per Napoleone, dire «giansenista» era l'ingiuria peggiore (una volta lo udirono infuriare contro qualcuno, in una scala ascendente di obbrobri: «E' un ideologo, un costituente, un giansenista...»). Con la stessa reazione del re legittimo Luigi XIV, l'usurpatore aveva riconosciuto in quegli esseri il Nemico. Così entrambi «lo denunciavano, per una spontanea antipatia, a tutte le autorità dell'universo». Napoleone lesse le : *Considérations sur la France* di Maistre nel 1797 a Milano. Cioran ha osservato, impassibile, che quelle pagine «rivelavano Bonaparte a se stesso». Di fatto, se c'è una verità ultima nel paradosso secondo cui «il dogma capitale del giansenismo appartiene pienamente a Hobbes», allo stesso modo Joseph de Maistre può corroborare l'usurpatore che aveva sempre aborrito e insieme trovare in lui un testimone a favore. Le affinità celesti tendono a invertire i rapporti. In cielo, gli atei vengono spesso accusati di credulità. Mentre Joseph de Maistre e Bonaparte conversano amabilmente davanti a un immobile tramonto, sulla terrazza di San Pietroburgo. Jansenius «Monseigneur étudie» erano le sole parole che risuonavano davanti alla porta di Jansenius. Morì di una peste che raggiunse lui solo nel paese, e che aveva contratto mormoravano i suoi nemici toccando carte infette negli archivi. Alla Fiera di Francoforte del settembre 1640 non si parlava che dell'Augustinus di Jansenius. : Il Sovrintendente ai Giardini Inviava panieri di frutta sigillata, che celavano la fragranza di certe pere scelte

con lunga cura fra centinaia di alberi e adagiate in una costruzione siffatta che nessuna potesse ammaccare le sue vicine. Hamon : Orans, legens, latens, silens. Fu, a Port-Royal, il medico per eccellenza. Si riconosceva in lui uno degli esemplari più ingegnosi della bellezza calma e triste di un cristiano verso il declino, che contempla e medita le irrevocabili armonie della natura, ma nondimeno divora il cuore della carità con abnegazione infantile. Il carattere generale della sua fisionomia era quello dell'umiltà che sorride. Un'austerità intrecciata di eleganza. Fu sospettato di parlare della Grazia per enigmi, usando termini di medicina. Sulla soglia della sua notte di agonia, lo udirono ripetere a intervalli la parola «silenzio». E talvolta: «Jesus, Maria, sponsus et sponsa». Nei suoi ultimi anni lo si vedeva andare, su un asino, di villaggio in villaggio, con un libro aperto su un leggio attaccato alla sella. Fra quelle pagine, piccoli pezzi di carta rossa contrassegnavano i passi che più lo avevano colpito. Anche se intorno tutto era indifferente radura, si figurava sempre in una foresta incantata, dove ogni oggetto ne cela un altro, più vero. Era stato il precettore di Racine, il quale chiese, nel suo testamento, di essere seppellito accanto a lui. Pascal Lo si incontrava soprattutto nella rocca della mente: spirito logico, geometrico, scrutatore delle cause, diafano, torrido, eloquente, misurava con nuove procedure il deserto del cielo. Non era difficile riconoscere in lui la perfezione dell'intelletto umano in ciò che esso ha di più definito, di più distinto in sé, di più distaccato in rapporto all'universo, da cui lo separava un cupo fossato che non permetteva di scorgere alcuna analogia fra l'esistenza automatica della natura e le incursioni della Grazia. Raccontava Madame de Genlis, con brio, come propria intorno al 1789 il duca d'Orléans, che si dibatteva nei suoi esperimenti di alchimia,

ebbe bisogno di uno scheletro, e nulla di meglio trovarono da offrirgli che quello del pauvre Pascal, sepolto a Saint-Etienne-du-Mont. Non avevo difficoltà a mettere in gioco la mia scherma più sapiente coprendomi il braccio con la tonaca dei curati. Che potevano importarmi circostanza e camuffamento, purché si trattasse di un duello a morte?

Se percepiva con tanta faziosità l'incommensurabile, nessuna forma di mediazione armonica poteva intaccarlo. Eppure ve n'è una che, nelle sue proporzioni, adatta i termini finiti agli infiniti e, senza perciò gettare un impossibile ponte fra di essi, vi stabilisce una circolazione, lasciando penetrare nel mondo quell'occasionale vuoto traverso cui spira in esso la sovrannatura. Perché l'uomo intrattiene senza sosta una conversazione interiore che sarebbe bene regolare, se non sterminare... Io vedo ormai venire il tempo quando i libertini della mente perderanno ogni credito e ascolto, e saranno giudicati insistenti e tediosi come oggi i nostri curati, non certo comunque per orrore dei loro sentimenti, ma perché si guarderà a tutto nell'indifferenza, salvo ai piaceri e agli affari. Ma vi è una peculiare connivenza fra mistici e libertini. Sono tutti esseri anti-naturali, che accettano come sottinteso il vuoto e ne derivano un certo sapore aspro e brutale degli enunciati. Se il Calvario li illumina, lo sovrappongono non già a un graduato paesaggio, ma a un vasto campo solcato dal caso, devastato dalla forza o inaridito dagli usi della società. Come certi esseri enigmatici del mito, che emergono dai flutti rivestiti di alghe, tatuato di emozioni e ricordi si fa luce il pensiero. Ma un'opacità ci stringe, che sembra rendere esotica una tale apparizione. Diffidiamo. Abbiamo triturato parole a lungo, astute sensazioni ci hanno agguantato, ma non per questo possiamo dire di aver avuto pensieri... Vi domandate quale immagine io mi faccia dei

Solitari? Ebbene, come disse un Santo che mi è caro, spesso io li vedo gravi di orgoglio e albagia, confitti nelle loro magre celle come un Drago enfiato di veleno nella sua caverna. Fascinatio nugacitatis. Saint- Cyran Si trattava dunque di spartirsi il corpo di M. de Saint-Cyran, che si era fissato, maestoso, nella postura in cui la morte lo aveva raggiunto, e con un'espressione tanto grave nel viso da far pensare che nessuno dei suoi feroci nemici avrebbe potuto sostenerne il cieco sguardo. Il cuore, dunque, fu assegnato a M. d'Andilly, in ottemperanza a un antico patto fra questi e M. de Saint-Cyran, secondo il quale, una volta impadronitosi del cuore agognato, egli si sarebbe ritirato dal mondo. I visceri invece furono riservati alla devozione della Mère Angélique. Lancelot ebbe il compito di recidere le mani di M. de Saint-Cyran, ma il possesso di esse gli fu conteso da M. Le Maitre, il quale, giunto in ritardo, non si sentiva placato dinanzi alle «minute ricchezze» del corpo di M. de Saint-Cyran che a quel punto gli rimanevano ricchezze che furono poi sotterrate entro la cinta di Saint-Jacques-du-Haut-Pas. Jenkins Era noto come M. François, giardiniere di Port-Royal. Veniva da lontano. Gentiluomo inglese, discepolo di M. Le Maitre, era accorso a consultarlo per un processo. Da lui era stato convertito allo spirito. Quando furono evacuate dal chiostro le dodici religiose ribelli, l'arcivescovo, accompagnato da un corteo di circa quindici funzionari, volle visitare il giardino. Vi trovarono M. Jenkins che zappava. L'arcivescovo gli si avvicinò e gli ingiunse di abbandonare immediatamente il luogo. Quindi proseguì in tono mondano: «Siete più adatto a reggere la spada che la zappa». Jenkins sollevò il suo volto, precocemente rugoso, dove spiccavano i pomelli arrossati. Con quella dolce ironia che talvolta hanno i santi, rispose:

«Da venti anni sono qui e non ho mai chiesto denaro,

perché qui credevo di finire i miei giorni; ma, se volete cacciarmi, dovete darmi la ricompensa per tutto il passato». Troppo sottili erano queste parole per l'arcivescovo, che borbottò imbarazzato: «Meglio la spada, meglio la spada». Morì dopo quarant'anni di servizio alle religiose. Sulla sua tomba coperta di erbe folli, dove si snodano lunghe bisce, si può leggere ancora l'epitaffio che scrisse per lui M. Dodart: «Sempre al lavoro, all'aperto, sempre silenzioso, sempre solitario dinanzi a Dio, al quale aspirava con frequenti preghiere; mai ozioso, se non durante il servizio divino, mai frettoloso se non per recarvisi fra i primi, dolce verso tutti, ridente e sereno, familiare soltanto con Dio». Flavie Passart Quando era novizia, conservava come reliquie le pulci che trovava sulla mère Geneviève Le Tardif, perché avevano succhiato il sangue di lei. Era cresciuta fra visioni, spiriti e necromanzie, di cui faceva talvolta menzione alle educande che le erano affidate. Applicò la Santa Spina sulla fistola lacrimale della piccola Margot, che dopo poche ore guarì. Il clamore del prodigio sospese l'incombente persecuzione. Dinanzi al Formulario delle Cinque Propositioni, nessuno fu all'inizio più fervido nell'esecrare ogni cedimento. Apparizioni divine le ingiunsero costantemente, per tre anni, di non firmare. Nel frattempo veniva anche umiliata da certe altre religiose per la leggerezza del suo intelletto. Infine firmò e fu lei a passare a M. Chamillard la lista delle madri che sarebbero state portate via a forza dal monastero. : Angélique de Saint-Jean d'Arnauld d. Andilly Agli ufficiali di giustizia e agli arcieri che erano venuti a portarla via disse il suo nome con la fierezza di chi riconosce in ogni conflitto le tracce di quello tra la famiglia Arnauld, ambasciatrice di Dio, e il mondo, rappresentato dai Gesuiti. Perseguiva un ideale di eroismo tranquillo e sobrietà tracotante, ma un fremito inconsulto la minacciava con l'ossessione che la sua

lampada si spegnesse. In un sogno troppo nitido le apparve l'abborrita Flavie Passart, avida di reliquie, che prendeva il posto della Superiora e faceva uscire le Sorelle. Verso dove? Quanto a lei, fu avviata in uno stambugio, presso le Annunziatine. Aveva alle spalle tre porte inchiavardate, che si aprivano tre volte al giorno. Si sentì in una terra ignota, in un luogo da cui non sarebbe potuta uscire calcando un sentiero che fosse meno lungo di tutta la vita che le rimaneva. Per non esporsi a udire la parola dei Gesuiti, celebrava da sola nella sua prigione i servizi divini, cantando e girando intorno alla stanza in processione. Aspergeva di acqua benedetta il letto, per cacciarne lo spirito di accidia; il tavolo dove mangiava, contro la delicatezza; lo spazio fra il letto e il muro, che le serviva da oratorio, per allontanare la distrazione; il luogo dove lavorava, per garantirsi dalla curiosità e dall'attaccamento al lavoro, che consisteva nell'ornare reliquiari; e soprattutto la porta della camera, temendo che da lì entrasse lo spirito di seduzione. Le sue ore felici erano notturne:

«Vorrei che si fosse potuto vedere quanto tutto questo era bello e devoto: trovarsi così sola, nel pieno della notte, a benedire Dio in una prigione cantando le sue lodi, senza poter essere udita se non da lui, e senza udire altro che un profondo silenzio in mezzo a quella grande città, di cui si continua a udire il rumore a quell'ora, poiché le carrozze passano ancora sino alle undici e oltre. In questo vi è qualcosa di più bello e rapinoso di quanto si possa dire...». Dinanzi a tali parole Sainte-Beuve dovette confessare che cosa, da lunghi anni, cercava in Port-Royal: «Se noi, uomo profano e un tempo poeta, che cerchiamo la poesia in ogni cosa, e anche (ma occorre dirlo?) nella religione, la incontriamo talvolta a Port-Royal, è proprio qui, è quella che abbiamo appena visto e non un'altra, una poesia senza

sole e senza fiore, che va tutta nell'ultimo e nel profumo». La mère Angélique abbandonò d'improvviso le Annunziatine in una carrozza dell'arcivescovo. Quel tragitto nell'oscurità di una notte di luglio, fra le piazze deserte, faceva sgorgare versetti nella sua mente. Per lei ancora «quella poesia non si distingueva dalla religione stessa». Qui, ancora una volta, Sainte-Beuve si soffermò per alcune righe a sussurrare il suo segreto, che come sempre non venne percepito: «Una fanciulla di Smirne o di Chio, viaggiando di notte, avrebbe trovato nella memoria dei versi di Omero; una moderna avrebbe avuto dei versi di Byron o di Lamartine: lei non ha che dei versetti che a ogni passo le attestano la presenza del Dio degli Ebrei e di quello del Vangelo. Il fiore non ha il tempo di nascere e di staccarsi davanti a queste realtà troppo attuali e troppo serie per non essere temibili: credere troppo, : credere in modo troppo vero non è una condizione felice per il gioco dell'immaginazione. Ahimè! anche sentire troppo non si deve. Dovremo dire che non si coglierà mai quel fiore e quel frutto d'oro se non separandolo lievemente dal fondo?». Il Moderno non può credere in modo troppo compatto, ma non perché non voglia credere. Un'altra, dura devozione gli impone di aderire a una certa falsità, quanto basta per dare respiro all'immaginazione, che altrimenti rimarrebbe oppressa, vicina alla soffocazione in una densa sostanza. Tutto il Moderno è in quella : lieve separazione dal fondo, in quella minuscola sconnessione, in quell'impercettibile schiudersi che lascia circolare il vuoto, in quella lama irreale che divide ormai ogni fede, ogni passione da se stessa. Christine Briquet: Ero infatuata di una certa aristocrazia della devozione e trovai in Port-Royal il luogo dove meglio si sapeva al mondo che cos'è la Grazia. Fui ammessa così in una setta di spiriti raffinati, affiliati fra loro, sprezzanti verso

coloro che non parlavano la loro lingua. Dissero che eravamo pure come Angeli e orgogliose come Demonî. Nel periodo della reclusione, ci aggiravamo talvolta per il giardino, fra le piante educate da Mr. Jenkins, accompagnate dalla tranquilla incandescenza degli organi sessuali delle lucciole. In certe notti di brina, serene, ci avvicinavamo addirittura al muro di cinta: subito di là da esso, fra i rami di un albero umido, si intravedeva la macchia nera di M. de Sainte-Marthe, che a mezza voce ci teneva discorsi di devozione. Come ben sanno le nostre Sorelle più severe, per lungo tempo è stata nostra preoccupazione accertare che cosa sia : le Vernis des Maitres. Sedevamo in cerchio sull'anello di pietra che segna il bordo del nostro folto giardino. Ci accordammo infine sulla soluzione offerta dalla piccola Marceline, che vi riconosceva anzitutto un'unità trasparente, una sorta di fusione in cui tutte le cose, perdendo il loro aspetto primitivo di cose, vengono a disporsi le une accanto alle altre in ordine certo, penetrate da una stessa luce, riflesse le une nelle altre, senza che una sola parola rimanga fuori, refrattaria a tale assimilazione. Prima che la sua voce sovracuta intimasse queste stringenti definizioni, c'eravamo aggirate a lungo alla ricerca di una Regola, a cui noi stesse avremmo dovuto attenerci. E non sapevamo che talvolta proprio nel nostro Agostino, nei congegni di quella sua macchina che sterminava i pelagiani comunque camuffati, si celavano indicazioni pacate che avrebbero potuto avvicinarci a quel luogo per noi insieme nefando e agognato detto appunto : le Vernis des Maitres. Luce indivisa: patina della Grazia! Ecco appunto che ti riconoscevamo là dove meno avremmo voluto incontrarti, nel gioco subdolo delle forme e nello scambio delle sembianze! Fu per noi un grave momento e si può dire che allora si produsse la prima

silenziosa incrinatura nell'abbazia di Port-Royal-des-Champs. Abbé de Saint-Pierre: Era forse l'autunno del 1686, a Parigi, e come la natura si spogliava di ogni tinta e le macerava appena per qualche giorno prima di inghiottirle nella melma delle carraie, io impastavo senza riposo i minuti memoranda e gli obiter dicta degli uomini celebri ai quali riuscivo ad avere accesso. Più di ogni altro, fra gli astri cinerei dell'Abbazia, mi seduceva M. Pascal e mi ripromettevo di trovare nelle peculiarità della sua condotta l'accento che mi guidasse sino a certi impulsi inconditi delle Pensées. Visitavo allora di quando in quando M. Nicole nella Place du Puits-l'Hermite, e il discorso si spartiva fra i ricordi dell'amabile M. de Tréville, sempre in compagnia di dame, e quelli di M. Pascal, a me ben più urgenti. Si accorse però M. Nicole di questa mia avida disposizione dell'animo e, scavando ancor più la moltitudine di pieghe intorno ai suoi occhi, per accentuare l'espressione senza mutare voce, mi disse: «Mio caro abbé de Saint-Pierre, il vostro zelo vi tradisce, a me pare, nella ricerca delle memorie dei nostri uomini gloriosi. Voi pensate allo Spirito come da bambino sognavate di essere ricevuto a Corte. E nulla vi è apparso così regale come la crudezza di M. Pascal.

Ma non lo avete conosciuto e vi dilettrate invano in quell'immagine. Almeno questo non sapete: era un raccoglitore di conchiglie».

LA ROVINA DI KASH

Quattro Melek (re) governavano nel grande regno, il primo in Nubia, il secondo nello Habesch, il terzo nel Kordofan, il quarto nel For. Il più ricco fra loro era il Nap di Naphta nel Kordofan. La capitale si trovava in direzione di Hophrat-en-Nahas. Il re possedeva tutto l'oro e il rame. Il suo oro e il suo rame venivano trasportati in Nubia, dove i grandi re dell'Occidente mandavano a cercarlo. Dall'Oriente venivano ambasciatori attraverso il mare, e nel Sud il re dominava molti popoli, che gli forgiavano armi in ferro e inviavano schiavi. Migliaia di questi vivevano alla Corte del Nap. Il Nap di Naphta era l'uomo più ricco della terra. Ma la sua vita era la più breve e la più triste fra quelle di tutti gli uomini. Perché ogni Nap di Naphta doveva governare la sua terra solo per un certo numero di anni. Durante il suo regno i sacerdoti osservavano gli astri ogni sera, offrivano sacrifici e accendevano fuochi. Mai una sera dovevano sospendere le loro preghiere e i loro sacrifici, altrimenti perdevano di vista il cammino di un astro e allora non sapevano quando, secondo la loro regola, il re doveva essere ucciso. Così si andò avanti per lungo tempo. Un giorno dopo l'altro, un anno dopo l'altro, i sacerdoti osservavano gli astri e riconoscevano il giorno in cui il re doveva essere ucciso. E una volta venne di nuovo il giorno della morte di un re.

Spezzarono le zampe posteriori ai tori. Tutti i fuochi del regno erano spenti. Le donne stavano chiuse nelle case. I sacerdoti accesero il nuovo fuoco. Chiamarono il nuovo re. Il nuovo re era il figlio della sorella di colui che era stato appena ucciso. Il nuovo re si chiamava Akaf; fu sotto di lui che il mutamento colpì le antiche istituzioni del regno.

Ma il popolo dice che questo mutamento fu il motivo della rovina di Naphta. Il primo atto che spettava a un nuovo Nap era quello di decidere chi lo avrebbe accompagnato, al tempo stabilito, nella morte.

Il Nap sceglieva questi compagni fra coloro che più gli erano cari.

Ora, qualche tempo prima, un re del lontano Oriente aveva fatto traversare il mare e giungere a Naphta un uomo che era famoso per la sua abilità nel raccontare storie. Quest'uomo si chiamava Far-li-mas.

Così Far-li-mas era giunto fra gli schiavi alla Corte del Nap. Il re Akaf lo aveva visto. E Far-li-mas era piaciuto al re Akaf. Il re Akaf disse: «Costui sarà il mio primo accompagnatore. Per tutto il tempo che mi rimane prima della mia fine, mi intratterrà con le sue storie. E mi rallegrerà anche dopo la mia morte». Quando Far-li-mas udì la decisione del re non si spaventò. Disse soltanto, fra sé: «Dio lo vuole». Vi era allora l'uso, a Naphta, di nutrire un fuoco perpetuo, come si fa tuttora in luoghi remoti del For. I sacerdoti destinavano sempre a mantenere questo fuoco un ragazzo e una ragazza. Dovevano proteggere il fuoco e avere una vita casta. E anch'essi venivano uccisi, non però insieme al re, ma quando si accendeva il nuovo fuoco. Al momento di accendere il nuovo fuoco per il re Akaf, i sacerdoti destinarono la sorella più piccola del nuovo re a custode del fuoco. Il suo nome era Sali (così almeno la chiamavano, il suo nome intero era Sali-fu-Hamr). Quando Sali sentì che la

scelta era caduta su di lei, si spaventò. E allora Sali sentì una grande paura della morte. Per un certo periodo il re visse felice e pieno di gioie; poiché egli godeva le ricchezze e gli splendori del suo paese; la sera la passava con amici e stranieri, che erano venuti come ambasciatori nella terra di Naphta. Ma una sera Dio gli mandò il pensiero che ognuno di quei giorni lieti lo avvicinava di un giorno alla morte sicura. Il re si spaventò. Il re tentò di scacciare quel pensiero. Il re non ci riuscì. Il re Akaf divenne molto triste. E allora Dio gli mandò un secondo pensiero: che facesse venire da lui Far-li-mas e si facesse raccontare una storia. Far-li-mas fu chiamato. Far-li-mas venne. Il re disse: «Far-li-mas, oggi è venuto il giorno in cui mi dovrai allietare. Raccontami una storia». Far-li-mas disse: «Fatto prima che detto». Far-li-mas cominciò a raccontare. Il re Akaf ascoltava. Gli ospiti ascoltavano. Il re e gli ospiti si dimenticarono di bere. Si dimenticarono di respirare. Gli schiavi si dimenticarono di servire. Il racconto di Far-li-mas era come hascisch. Quando egli ebbe finito, tutti erano avvolti in una benefica incoscienza. Il re Akaf aveva dimenticato i suoi pensieri sulla morte. Nessuno dei presenti si era accorto che Far-li-mas aveva raccontato dalla sera alla mattina. Quando gli ospiti se ne andarono, il sole era già alto. Il giorno dopo il re Akaf e i suoi ospiti erano impazienti che venisse sera perché Far-li-mas cominciasse la sua storia. Ora Far-li-mas doveva raccontare ogni sera. La notizia delle favole di Far-li-mas si diffuse a Corte, nella capitale, nel paese. Ma Far-li-mas raccontava ogni notte meglio. Il re gli donava ogni giorno una bella veste, gli ospiti e gli ambasciatori gli regalavano oro e pietre preziose. Quando camminava per le strade, lo seguiva uno sciame di schiavi. Il popolo lo amava. Il popolo cominciò a scoprirsi il petto dinanzi a lui. La notizia dei meravigliosi racconti di

Far-li-mas penetrava ovunque. Anche Sali la venne a sapere. Sali mandò un messaggio a suo fratello il re: «Lasciami ascoltare una volta i racconti di Far-li-mas». Il re rispose: «Il tuo desiderio è un ordine».

E Sali venne. Sali voleva ascoltare il racconto. Far-li-mas vide Sali. Far-li-mas per un attimo perse i sensi. Far-li-mas non vedeva altro che Sali. Sali non vedeva altro che Far-li-mas. Il re Akaf disse «Perché non racconti nulla? Non sai più nulla?». Far-li-mas strappò il suo sguardo da Sali e cominciò a raccontare. Il racconto di Far-li-mas dapprima era come lo hascisch quando produce un lieve stordimento, poi era come lo hascisch che conduce al sonno facendo cadere nell'incoscienza. Dopo qualche tempo gli ospiti si assopirono, il re Akaf si assopì. Ora continuavano ad ascoltare il racconto in sogno, finché un'estasi totale li colmò. Soltanto Sali rimase a occhi aperti.

I suoi occhi pendevano da Far-li-mas. I suoi occhi assorbivano tutto Far-li-mas. Sali era tutta colma di Far-li-mas. Quando Far-li-mas ebbe finito, si alzò. Sali si alzò. Far-li-mas andò verso Sali. Sali andò verso Far-li-mas. Far-li-mas abbracciò Sali. Sali abbracciò Far-li-mas e disse: «Noi non vogliamo morire». Far-li-mas rise negli occhi di Sali e disse: «La volontà è in te. Mostrami la via». Sali disse: «Ora lasciami. Cercherò la via. Quando l'avrò trovata, ti chiamerò». Sali e Far-li-mas si separarono. Il re e i suoi ospiti dormivano. Il giorno seguente Sali andò dal primo sacerdote e disse: «Chi decide in quale giorno si deve spegnere il vecchio fuoco e accendere il nuovo?». Il sacerdote disse: «Lo decide Dio». Sali disse: «Come comunica Dio la sua volontà?». Il sacerdote disse: «Ogni sera osserviamo le stelle. Non le perdiamo di vista. Ogni notte vediamo la luna e ogni giorno sappiamo quale astro si avvicina o si allontana da lei. E così sappiamo l'ora».

Sali disse: «Dovete farlo ogni notte? Che accade se una notte non avete visto niente?». Il sacerdote disse: «Se una notte non vediamo niente, dobbiamo offrire un sacrificio. Se per molte notti non vedessimo niente, allora non sapremmo più ritrovarci». Sali disse: «Allora non potreste sapere in quale momento dovete spegnere il fuoco?». Il sacerdote disse: «No, allora non potremmo più fare ciò che è nostro compito». Sali disse: «Grandi sono le opere di Dio. Ma la più grande non è la sua scrittura nel cielo. La più grande è la vita sulla terra.

Me ne sono accorta la notte passata». Il sacerdote disse: «Che cosa intendi dire?». Sali disse: «Dio ha dato a Far-li-mas il dono di raccontare, come mai prima aveva fatto. Questo è più grande della scrittura nel cielo». Il primo sacerdote disse: «Hai torto». Sali disse: «Tu conosci la luna e le stelle. Ma hai mai ascoltato i racconti di Far-li-mas?». Il sacerdote disse: «No, non li ho mai ascoltati».

Sali disse: «E allora come puoi emettere un giudizio? Io ti dico che anche voi tutti, ascoltando, dimenticherete di guardare le stelle». Il primo sacerdote disse: «Tu lo affermi, sorella del re?». Sali disse: «E allora provami che ho torto, che la scrittura nel cielo è più forte e più grande della vita sulla terra». Il sacerdote disse: «Lo proverò».

Il primo sacerdote fece avere un messaggio al re Akaf: «Concedi ai sacerdoti di venire questa sera al tuo palazzo ad ascoltare i racconti di Far-li-mas dal tramonto del sole sino al sorgere della luna». Il re Akaf rispose: «Mi va bene». Sali fece avere un messaggio a Far-li-mas: «Oggi dovrai raccontare come ieri. Questa è la via». Quando fu sera, il re Akaf radunò i suoi ospiti e gli ambasciatori. Venne Sali e si sedette accanto a lui. Vennero tutti i sacerdoti. Si scoprirono il petto e si gettarono a terra. Il primo sacerdote disse: «I racconti di questo Far-li-mas devono essere l'opera più

splendida di Dio». Il re Akaf disse: «Decidetelo voi stessi». Il primo sacerdote disse:

«Perdonaci, nostro re, se abbandoneremo la tua casa al sorgere della luna per provvedere al nostro ufficio». Il re Akaf disse: «Fate come è volontà di Dio». I sacerdoti sedettero. Tutti gli ospiti e gli ambasciatori sedettero. La sala era piena. Far-li-mas si fece strada.

Il re Akaf disse: «Comincia, mio compagno di morte». Far-li-mas guardò Sali. Sali guardò Far-li-mas. Il re Akaf disse: «Perché non racconti?

Non sai più?». 160 Far-li-mas distolse lo sguardo da Sali. Far-li-mas cominciò. Il suo racconto ebbe inizio al tramonto del sole. Il suo racconto era come hascisch, che annebbia e rapisce. Il suo racconto divenne come hascisch, che porta al deliquio. Il suo racconto divenne come hascisch, che sprofonda in deliquio mortale. Quando si levò la luna, il re Akaf con i suoi ospiti e gli ambasciatori erano assopiti, tutti i sacerdoti erano distesi in un profondo sonno. Soltanto Sali vegliava e assorbiva con i suoi sguardi parole sempre più dolci dalle labbra di Far-li-mas. Far-li-mas giunse alla fine. Si alzò. Far-li-mas andò verso Sali. Sali andò verso Far-li-mas. Sali disse: «Fammi baciare queste labbra da cui vengono parole così dolci». Si succhiarono forte le labbra. Far-li-mas disse: «Fammi abbracciare questa figura, che mi dà forza a vederla». E si abbracciarono intrecciando le braccia e le gambe e giacquero in mezzo ai tanti assopiti e furono felici sino a spezzarsi il cuore. Ma Sali esultava e disse: «Vedi la via?».

Far-li-mas disse: «La vedo». Se ne andarono. Nel palazzo rimasero solo i dormienti. Il giorno dopo Sali andò dal primo sacerdote e gli chiese:

«E ora dimmi se tu avevi diritto di condannare le mie parole». Il sacerdote disse: «Oggi non ti darò risposta.

Andremo ad ascoltare ancora una volta quel Far-li-mas. Perché ieri non eravamo adeguatamente preparati». Sali disse: «Va bene». I sacerdoti eseguirono i loro sacrifici e recitarono le loro preghiere. A molti buoi spezzarono i malleoli. Durante il giorno intero le preghiere nel tempio non vennero mai interrotte. Alla sera tutti i sacerdoti tornarono al palazzo del re Akaf. Alla sera Sali sedette di nuovo accanto al fratello, il re Akaf.

Alla sera Far-li-mas riprese il suo racconto. E prima che albeggiasse tutti si erano addormentati nell'estasi dell'ascolto. Ma in mezzo a tutti sedevano Sali e Far-li-mas, e si suggerivano la felicità dalle labbra e si intrecciavano le braccia e le gambe. E così continuò ad avvenire, un giorno dopo l'altro. Nel popolo si era dapprima diffusa la notizia dei racconti di Far-li-mas. Poi circolò la voce che di notte i sacerdoti trascurassero sacrifici e preghiere. Una grande inquietudine si impadronì di tutti. Un giorno un uomo importante della città incontrò il primo sacerdote. L'uomo importante disse al sacerdote: «Quando celebreremo la prossima festa di quest'anno? Vorrei fare un viaggio e tornare proprio per la festa. Quanto manca ancora per il giorno della festa?». Il sacerdote si trovò in imbarazzo. Da vari giorni ormai non vedeva la luna e le stelle. Non sapeva più nulla del loro corso. Il sacerdote disse: «Aspetta un giorno ancora e ti saprò dire». L'uomo importante disse: «Ti ringrazio. Domani tornerò da te».

Il primo sacerdote riunì i suoi sacerdoti e chiese: «Chi di voi ha osservato in questi ultimi tempi il corso delle stelle?». Nessuno dei sacerdoti rispose, perché tutti erano rimasti ad ascoltare i racconti di Far-li-mas. Il primo sacerdote tornò a chiedere: «Non c'è neppure uno di voi che abbia osservato il corso delle stelle e la posizione della luna?». Tutti i sacerdoti tacquero, finché uno di loro,

vecchissimo, si alzò e disse: «Eravamo tutti nell'estasi, sdraiati davanti a Far-li-mas. Nessuno sarà in grado di dirti in quale giorno si devono celebrare le feste, quando si dovrà spegnere il fuoco e quando

lo si dovrà accendere di nuovo». Il primo sacerdote rabbrivì e disse: «Come è potuto accadere tutto questo? Che cosa dirò al popolo?». Il vecchio sacerdote disse: «E' la volontà di Dio. Ma se questo Far-li-mas non è stato mandato da Dio, fallo uccidere. Perché, se vive e parla, tutto starà ad ascoltarlo». Il primo sacerdote disse: «Che cosa dovrò dire alla gente?». Tutti rimasero in silenzio. Quindi si separarono. Il primo sacerdote andò da Sali. E le parlò: «Quali parole hai detto il primo giorno?». Sali disse: «Ho detto: «Le opere di Dio sono grandi. Però la più grande non è la scrittura nel cielo, ma la vita sulla terra». Tu hai biasimato le mie parole, chiamandole «ingiuste». Oggi dimmi se io ho mentito». Il sacerdote disse: «Far-li-mas è contro Dio. Far-li-mas deve morire». Sali disse: «Far-li-mas è il compagno di morte del re Akaf». Il sacerdote disse: «Parlerò con il re Akaf». Sali disse: «Dio è in mio fratello, il re Akaf. Chiedigli quali sono i suoi pensieri». Il primo sacerdote andò dal re Akaf: la sorella di lui,

Sali, gli stava seduta accanto. Il sacerdote si scoprì davanti al re Akaf, si prosternò e disse: «Perdonami, re Akaf!». Il re disse: «Dimmi che cosa agita il tuo cuore». Il sacerdote rispose: «Parlami del tuo compagno di morte, di questo Far-li-mas». Il re disse: «Da principio Dio mi mandò il pensiero della mia morte, del suo giorno che si approssimava, e ne fui atterrito. Poi Dio mi mandò il ricordo di questo Far-li-mas, che mi era stato mandato in dono dalla terra d'Oriente di là dal mare. Col primo pensiero Dio offuscò il mio intelletto. Con il secondo pensiero rasserenò il mio animo e rese felici me e gli altri!

Per questo ho dato a Far-li-mas molte vesti. I miei amici gli hanno dato oro e pietre preziose. Egli ha fatto grandi elargizioni al popolo.

Ora è ricco, come gli si addice, e il popolo lo ama come ama me». Il primo sacerdote disse: «Far-li-mas deve morire. Far-li-mas lacera l'ordine». Il re Akaf disse: «Morirò prima di Far-li-mas». Il primo sacerdote disse: «Dio deciderà la cosa». Il re Akaf disse: «Così è.

Tutto il popolo lo vedrà». Il primo sacerdote se ne andò. Sali parlò al re Akaf: «Re Akaf, fratello mio, la via si avvicina alla fine. Il compagno della tua morte sarà colui che ti risveglierà alla vita; ma io pretendo che egli sia la felicità della mia esistenza». Il re Akaf disse: «E allora prendilo, sorella Sali». Per tutti i quartieri della città corsero i messi annunciando che Far-li-mas avrebbe parlato quella sera sulla grande piazza davanti al popolo. Sulla grande piazza, fra il palazzo del re e le case dei sacerdoti era stato eretto un seggio velato per il re. Quando fu sera, il popolo affluì da ogni parte e si dispose in cerchio. Migliaia e migliaia di persone si erano adunate. I sacerdoti vennero e presero posto. Gli ospiti e gli ambasciatori vennero e presero posto. Sali si sedette accanto al re velato Akaf. Far-li-mas venne chiamato. Far-li-mas venne. Tutti i servitori di Far-li-mas lo seguivano. Erano tutti avvolti in splendide vesti. I servitori di Far-li-mas si sedettero accanto ai sacerdoti. Far-li-mas si prosternò davanti al re Akaf. Poi prese il suo posto. Il primo sacerdote si alzò e disse: «Far-li-mas ha lacerato l'ordine a Naphta. Questa notte mostrerà se questa era la volontà di Dio». Il sacerdote si sedette. Far-li-mas si alzò. Guardò Sali negli occhi. Far-li-mas staccò lo sguardo da Sali e lo volse alla folla. Far-limas guardò i sacerdoti. Far-li-mas disse: «Io sono un servitore di Dio e credo che tutto il male nel cuore degli uomini gli ripugni. In questa notte Dio deciderà». Far-

li-mas cominciò il suo racconto. Le parole che uscivano dalla bocca di Far-li-mas erano dolci come miele. La sua voce penetrava negli ascoltatori come la prima pioggia estiva nella terra assetata. La bocca di Far-li-mas emanava un profumo più sottile del muschio e dell'incenso. La testa di Far-li-mas splendeva come una torcia, sola nella notte nera. Dapprima il racconto di Far-li-mas fu come hascisch, che rende felice la veglia. Poi fu come hascisch, che fa delirare in sogno. Verso il mattino Far-li-mas alzò la voce. La sua parola si gonfiò come il Nilo che sale nel cuore degli uomini. Per gli uni la sua parola portava la quiete, per gli altri invece era terrificante come l'apparizione di Azrael, l'angelo della morte. La felicità colmava gli animi degli uni, il raccapriccio i cuori degli altri. Quanto più ci si avvicinava al mattino, tanto più la voce si faceva possente, tanto più sonora echeggiava negli uomini. I cuori degli uomini si levarono uno contro l'altro, come in battaglia. Infuriarono l'uno contro l'altro, come le nubi nel cielo in una notte di tempesta. Folgori d'ira e tuoni di furore si scontrarono. Quando il sole sorse, il racconto di Far-li-mas giunse alla fine. Indicibile stupore colmò il confuso intelletto degli uomini. Perché quando i viventi si guardarono intorno, il loro sguardo cadde sui sacerdoti. I sacerdoti erano stesi a terra, morti. Sali si alzò. Sali si prosternò dinanzi al re. Sali disse: «Re Akaf, fratello mio, getta via il velo, mostrati al tuo popolo ed esegui tu, ora, il sacrificio; perché questi esse-164 ri sono stati falciati da Azrael, per ordine di Dio». I servitori tolsero i veli dal trono. Il re Akaf si alzò. Era il primo re che il popolo di Naphta vedeva. E il re Akaf era bello come il sole che sorge. Il popolo esultava. Fu introdotto un cavallo bianco, sul quale balzò il re. Alla sua sinistra andava sua sorella, Sali-fu-Hamr, alla sua destra Far-li-mas. Il re cavalcò sino al tempio. Dentro il tempio il re prese la vanga e scavò

tre buchi nel terreno sacro. Vi gettò tre semi. Il re scavò due buchi nel terreno sacro. Sali vi gettò due semi. E subito i cinque semi germogliarono e crebbero dinanzi agli occhi del popolo. A mezzogiorno le spighe delle cinque piante erano mature. In tutti i cortili della città i padri ruppero i malleoli a grandi tori. Il re spese il fuoco.

Tutti i padri della città spensero i fuochi nei focolari, Sali accese un fuoco nuovo e tutte le vergini vennero a prenderne. Da quel giorno nessuno fu più ucciso a Naphta. Il re Akaf fu il primo re di Naphta che visse finché a Dio piacque di prenderlo con sé, in tarda età. Quando morì, Far-li-mas fu il suo successore. Con lui Naphta raggiunse l'apice della sua felicità e la sua fine. Poiché la fama di re Akaf quale principe saggio e ben consigliato si diffuse presto per tutti i paesi.

Tutti i principi gli inviarono doni e uomini accorti per trarne consiglio. Tutti i grandi commercianti si stabilirono nella città di Naphta. Il re Akaf aveva sul mare orientale grandi e numerose navi, che trasportavano i prodotti di Naphta in ogni parte del mondo. Le miniere di Naphta non bastavano a fornire oro e rame a sufficienza perché le botteghe fossero sempre piene. Quando Far-li-mas successe al re Akaf, la felicità del paese raggiunse il punto più alto. La sua fama aveva invaso tutti i paesi, dal mare orientale al mare occidentale. Ma con la fama germogliò anche l'invidia nei cuori degli uomini. Quando Far-li-mas morì, i paesi vicini violarono i patti e fecero guerra a Naphta. Naphta fu sconfitta. Naphta venne distrutta e con essa il più possente palazzo del grande regno. Il grande regno cadde a pezzi. Fu sommerso da popoli selvaggi. Gli uomini dimenticarono le miniere d'oro e d'argento. Le città scomparvero. Dell'epoca di Naphta nulla rimase se non i racconti di Far-li-mas, che egli aveva portato con sé dalla terra di là dal mare orientale.

Questa è la storia della rovina della terra di Kasch. I suoi ultimi figli vivono nella terra di For.

Fra le rovine di Kasch All'inizio del 1912, Leo Frobenius partì per la sua quinta spedizione africana. E dall'Africa era appena tornato: «Ho avuto bisogno soltanto di tre giorni per abbracciare in Tirolo la mia bambina, mia moglie e mio fratello, e subito via in Africa, ma questa volta in quella orientale. «Suez Port Sudan Khartum El Obeid «E qui siamo e ancora una volta nuotiamo nella felicità». Cercava la via verso le perdute miniere di Hophrat-en-Nahas. Giunsero a El Obeid mentre si preparava una festa solenne in onore di Lord Kitchener e Sir Reginald Wingate. Frobenius non se l'aspettava, pensava a tutt'altro. Ma il «grande uomo del For» aveva inviato a El Obeid per la festa «ambasciatori e omaggi e svariate altre cose... Svariate! Per esempio un vecchissimo cammelliere, di nome Arach ben Hassul, che porta nel suo cuore la più splendida leggenda del passato. La leggenda di Kasch o Napata. Ora aguzza l'orecchio anche lei, amico mio, vero? E' una cosa troppo pazzesca! Servita su un vassoio, in poco più di mezz'ora, la sapienza millenaria! Dopo tutte le nostre discussioni su queste cose, lei capirà subito, naturalmente, che cosa significa per me, se questo vecchio portatore di miti può dire come è avvenuto che un re dell'Oriente ha inviato un suo messaggero alla Corte di Napata, e questo messaggero racconta splendide favole e poi muta la forma dello Stato. Il re del lontano Oriente, di là dal mare! può essere soltanto un qualche luogo nell'Oceano Indiano. Forse che in futuro sarà bene chiamare l'Oceano Indiano con il nome di Oceano Kaschitico?». Così avvenne che il cammelliere Arach ben Hassul raccontò la favola della rovina di Kasch: «...da tutte le regioni affluivano ambasciatori e rappresentanti di popolazioni per rendere omaggio. Fra di essi vi erano anche abitanti del For.

Spiccavano fra tutti con i loro splendidi cammelli, e addirittura era in programma una gara di cammelli. C'era un vecchio, abilissimo, che era venuto a Obeid perché si prendeva cura di questi cammelli da corsa; era Arach ben Hassul, rampollo della antica corporazione che nel Kordofan lavorava il rame. Da lungo tempo estinta in quella terra, gli ultimi suoi discendenti vivono nel Dar For... Non meno straordinario dell'uomo stesso era il modo che aveva di offrire la sua sapienza. Per sette giorni rimase seduto con altri, fra i narratori di favole che si erano raccolti intorno a me. Per sette giorni sorseggiò come gli altri il suo caffè. Per sette giorni non disse altre parole che un saluto quando veniva e quando andava. A ogni domanda sulle cose antiche rispondeva: «Non so». Per sette giorni rimase ad ascoltare i racconti che sono riportati in questo volume ?il quarto volume di Atlantis, dove il racconto della rovina di Kasch fu pubblicato per la prima volta*, con profonda attenzione e senza manifestarsi altrimenti che in quel suo prestare orecchio. «Ma, giunto l'ottavo giorno, si alzò in piedi, si passò la mano sul viso, dagli occhi sino al mento, e disse: «Io parlo». «Dopodiché scese dall. angareb, si sedette per terra e chiese ai narratori del Kordofan:

«Sapete voi che cosa state raccontando al taleb? Non lo sapete. E' difficile sapere». Poi tracciò una linea sulla sabbia e disse: «Questo è For». Tracciò un'altra linea e disse: «Questo è Napht. For era figlio di Napht». Tracciò un'altra linea e disse: «Questo è Habesch. Napht era figlio di Habesch». Tracciò una quarta linea e disse: «Questo è Kasch. Habesch e suo fratello Masr erano i figli di Kasch. Kasch era il mahdi del Kordofan. Era venuto da lontano, di là dal mare. Le storie che voi raccontate sono storie del tempo di Kasch, e fra queste c'è un'altra storia, che voi però non potreste capire, perché allora tutto era diverso da come

è oggi. Oggi nel Kordofan ci sono alberi qua e là, ma allora c'erano molti, molti alberi. Oggi nel Kordofan ci sono campi sparuti, allora erano ricchi. Oggi nel Kordofan c'è poca pioggia, allora ce n'era tanta. Oggi nel Kordofan ci sono pochi e piccoli villaggi. Allora c'erano grandi città, più grandi che in Egitto. Oggi nel Kordofan non c'è più nessuno che può lavorare il rame e l'oro e il ferro e l'ottone. Allora tutto il rame, tutto l'oro, tutto l'ottone del mondo veniva dal Kordofan. A quel tempo governavano il Kordofan grandi Melek (re), e tutti i popoli portavano doni ai Melek. Da quell'epoca discendono i vostri racconti, e c'è una storia su come quei racconti furono raccontati. Ma voi non potreste capirla»». Anni dopo, Frobenius rifletteva sulle indicazioni date da Arach ben Hassul: «Il narratore cominciò osservando che For (il primo signore del Dar For) era il figlio di Napht, e questi era il figlio di Habesch (Abissinia), ma che questi e suo fratello Masr (Egitto) sarebbero stati figli di Kasch. Non è difficile riconoscere in Napht o Napata il primo signore di quella che è la Nubia di oggi (che culminò un tempo con Meroe). Tuttavia è ben curioso che Kasch (e inevitabilmente ci verrà di pensare ai Kushiti degli Egiziani e della Torah) viene espressamente designato come signore del Kordofan, quindi di una regione che oggi è una terra desolata della civiltà ed è diventata la patria di predoni nomadi più o meno cavallereschi». El Obeid, prima città del Kordofan, era il luogo dove Frobenius aveva udito la storia della rovina di Kasch. Lì gli uomini siedono per ore nei caffè e parlano di prezzi e di raccolti.

Null'altro sembra esistere per loro, nulla sembra aver preceduto quei loro monotoni discorsi. «Non sono mai stato in una regione dell'Africa dove il paesaggio sia altrettanto uniforme e parli tanto poco del passato come in questa regione centrale delle terre del Nilo. E non ho mai visto un

popolo che sia altrettanto sprovvisto di una visione in profondità delle cose, che sia altrettanto piatto, altrettanto indifferente dinanzi agli interrogativi sul da dove veniamo e dove andiamo». Ma quella desolazione, che un velo opaco separava dai tempi antichi, un giorno era stata visitata dal soffio delle storie: quel soffio veniva dal «Kasch orientale», dalla Arabia felix, e forse anche da più lontano: dalle coste occidentali dell'India. Un giorno aveva portato la dottrina dell'assassinio rituale del re, un giorno portò la storia della rovina di Kasch e il profumo delle : Mille e una notte.

Anni dopo, Frobenius rifletteva sullo stadio paideumatico al quale la storia della rovina di Kasch appartiene: «La favola della rovina di Kasch non può che essere tarda, molto tarda. E' il ricordo di uno stato delle cose da lungo tempo scomparso: un ricordo di quel tempo in cui gli uomini con abnegazione totale, che giungeva sino al dono di se stessi, «inscenavano» il destino degli astri; ma non appartiene all'epoca in cui quell'atteggiamento è fiorito, bensì a quella in cui già appassiva, quando negli uomini la commozione si era appannata e cominciavano tutti a cedere al bisogno di formare concetti, a scapito della loro vitalità. Nel suo insieme, questa è già una raffigurazione. L'idea di : ciò che è storico qui ha preso vita. Questa creazione raffigura in certo modo il processo con cui parti decisive del campo della civiltà si sono dissociate dal resto e sono entrate nella profanità. E' una creazione affatto singolare, e non saprei citarne un'altra di simile specie in una qualche parte della letteratura universale». Questa è la storia del passaggio da un mondo all'altro, da un ordine all'altro e della rovina dell'uno e dell'altro. E' la storia della precarietà dell'ordine: dell'ordine antico e dell'ordine nuovo.

La storia della loro perpetua rovina. Shahrazad, Far-limas: le storie allontanano la morte, ma non la sospendono.

Sospendono invece la condanna a morte. Joseph de Maistre è uno dei sacerdoti di Naphta. Quando gli uomini recitavano la parte degli astri, venivano strangolati con un laccio nero. La legge può essere osservata da un soggetto unico.

Il sacrificio esige il soggetto duale. Perciò nella legge riconosciamo l'essoterico del sacrificio. Nel suo fondo esoterico, il sacrificio può cedere soltanto al racconto, che lo vince nell'ordalia. Il racconto è l'esoterico dell'esoterico, il segreto del segreto: insegna a vivere fuori del ciclo, nella sospensione hascischina della parola. E' il modo di vivere che si rivela dopo la sconfitta del sacrificio eppure mantiene, del sacrificio, il gesto, diluito in ogni gesto. Ma non basta a salvare Kasch, anzi affretta la sua rovina. Durante molte generazioni

i sacerdoti avevano strangolato il re dopo aver osservato gli astri, durante pochi anni gli abitanti di Naphta vissero nel ricordo delle parole di Far-li-mas, prima che Naphta venisse distrutta. «Dell'epoca di Naphta nulla rimase se non i racconti di Far-li-mas, che egli aveva portato con sé dalla terra di là dal mare orientale». Da lontano, Far-li-mas e Sali appaiono come gli eroi di nuovo ordine, fondato sulla rivolta contro il sacrificio. Da vicino, Far-li-mas e Sali sono elementi del sacrificio che sconfiggono altri elementi del sacrificio. Spostano i pesi e gli accenti. Sciogliono in modo inaudito il groviglio di comunione ed espulsione, di ierogamia e assassinio. Perché il racconto riesca a soppiantare il sacrificio cruento deve contenere in sé qualcosa di non meno potente del soma, della misteriosa sostanza del sacrificio vedico. E soma è la parola di Far-li-mas. Iero gamia è il congiungersi di Sali e Far-li-mas «intrecciando le braccia e le gambe in mezzo ai tanti assopiti». Espulsione sacrificale è la morte dei sacerdoti,

stroncati nell'ordalia dalla parola di Far-li-mas. Per sfuggire alla coazione del sacrificio cruento, Far-li-mas e Sali variano l'antica storia sacrificale di Mo-ye e Kan-tsiang: «Mo-ye e Kan-tsiang, maschio e femmina, sono una coppia di spade: sono anche, marito e moglie, una coppia di fabbri. «Kan-tsiang, il marito, avendo ricevuto l'ordine di forgiare due spade, si mise all'opera, ma non riuscì, dopo tre mesi di sforzi, a far entrare il metallo in fusione. A sua moglie, Mo-ye, che gli chiedeva la ragione del suo insuccesso, rispose in un primo momento evasivamente. Essa insistette, ricordando il principio secondo il quale la trasformazione della materia santa (che è il metallo) esige per compiersi (il sacrificio di) una persona. Kan-tsiang raccontò allora che il suo maestro era riuscito a realizzare la fusione soltanto gettandosi, : lui e sua moglie, nella fornace.

Mo-ye si dichiarò pronta a dare il suo corpo, se suo marito faceva fondere il suo. «Mo-ye era una buona moglie. Essa meritava, non meno del marito, di dare il suo nome a una delle due spade. La sua dedizione fu totale. Ma non giunse al punto di far consumare il suo corpo all'istante. Come Yu il Grande, Tang e il duca di Tcheou, il marito e la moglie si tagliarono i capelli e si spuntarono le unghie. Insieme, gettarono nella fornace unghie e capelli. Diedero la parte per dare il tutto. «Mentre i coniugi compivano il loro atto di dedizione, lo Yin e lo Yang : mescolavano i loro soffi per collaborare alla fusione: i mantici erano azionati da trecento : fanciulle e fanciulli vergini. «Un altro autore ripete questo numero, trecento; secondo lui, soltanto fanciulle vergini furono chiamate a procurare il soffio. «Mo-ye, secondo una versione, compì da sola l'atto di dedizione. Si gettò nella fornace. Fu quella una storia di unione sacra, un matrimonio con il dio del Forno». L'ironia cinese delle unghie e dei capelli nella fornace non nasconde la forma

originaria del sacrificio: ierogamia e suicidio. Sali e Far-li-mas, accorti fonditori, scindono gli elementi del sacrificio. Si congiungono fra i dormienti, protetti dal velo della parola. E lasciano che i sacerdoti si abbattano, colpiti dalla parola nell'ordalia, come dalla spada che il sacrificio aiuta a fondere. I corpi esanimi dei sacerdoti sostituiscono quelli della coppia ierogamica nella fornace, come fossero le unghie e i capelli di Mo-ye e Kan-tsiang. Sali e Far-li-mas vincono i sacerdoti perché rimangono svegli, lui raccontando, lei ascoltando. Tutto si sposta nel puro atto della coscienza. Nell'ordine antico del sacrificio il palo a cui si legava la vittima esisteva nella mente e nel mondo. E non era ammesso distinguerli. Ora tutto torna a essere invisibile: l'offerta sacrificale è il racconto. Visibile rimane il conflitto con l'ordine precedente, che trova le sue ultime vittime nei sacerdoti. Il sacrificio si riassorbe nella veglia perfetta. A Naphta avviene un'ordalia fra l'ordine del sacrificio cruento, appeso agli astri del cielo, e l'ordine di una vita senza appigli, che parla nelle storie di Far-li-mas e si camufferà nella storia. Nell'ordalia vince Far-li-mas e la storia comincia. Ma è una vittoria che dura poco tempo, vittoria di un singolo soggetto duale: Far-li-mas e Sali. In verità tutti e due gli ordini sono condannati alla rovina. Far-li-mas non si oppone al sacrificio: quando Akaf gli annuncia di averlo scelto come «compagno di morte», Far-li-mas non si spaventa. Chi si spaventa è Sali vittoriosa Antigone ed Euridice africana. E in lei Far-li-mas riconosce una «volontà» che cerca una nuova «via». Il «dono di raccontare» di Far-li-mas, ondosso, trascinate solo all'ebbrezza, si sostituisce alla «scrittura del cielo», che scandisce la crescita della natura e la ricorrenza degli assassini. Come Sali ha detto al sacerdote, la «vita sulla terra», oscillante, mutevole, senza ordine prestabilito, come

le storie di Far-li-mas, si è rivelata essere opera «più grande» della «scrittura del cielo». La «via» di Sali è in una frase incancellabile:

«Da quel giorno nessuno fu più ucciso a Naphta». «Se una notte non vediamo niente, dobbiamo offrire un sacrificio» dicono i sacerdoti di Naphta. I sacerdoti guardano il cielo per leggervi il segno del sacrificio. E compiono un sacrificio quando non riescono a leggere il cielo. Sacrificio è il fine, sacrificio è il mezzo. Sacrificio è ciò che si legge e ciò che permette di leggere. Questo è il cerchio vibrante dell'ordine antico. Il soggetto che sfugge alla morte nel sacrificio è un soggetto duale, come duale era il soggetto che aveva costituito il sacrificio. Akaf si salva soltanto per opera di Far-li-mas, il suo «compagno di morte», l'uccello upanisadico che contempla e qui racconta le storie. E Far-li-mas si salva soltanto per opera di Sali, che trova la «via». La ierogamia è sigillo del soggetto duale. In quale punto sia il mondo non si vede di giorno, ma di notte, osservando le posizioni degli astri. E di notte Far-li-mas racconta le sue storie: i sacerdoti, che hanno il compito di abbandonare il sonno per dedicare la loro veglia alla contemplazione del cielo, ricadono nel sonno, trascinati dalle parole che Far-li-mas dice, mentre il suo sguardo si congiunge con quello di Sali nella veglia perfetta. In questo doppio tracciato, dal sonno alla veglia e dalla veglia al sonno, si avverte il respiro della storia. Quanto è grandiosa la fine dei sacerdoti uccisi nell'ordalia, tanto è cruda e laconica la rovina di Naphta dopo Far-li-mas. Vicini invidiosi sopraffanno e distruggono Naphta, che è diventata nel frattempo ricco luogo di commerci. Altro non c'è da dire. L'ordine antico era finito invece fra visioni che gonfiavano come il Nilo il cuore degli uomini. Quando i sacerdoti diventano vittime, al centro del cerchio sacrificale

formato dai mille e mille del popolo, si alza il velo sul re. Frutto di quest'ultimo sacrificio sono le piante che Akaf e Sali seminano dopo la morte dei sacerdoti e subito germogliano. Il velo che si solleva dal re è il segno che ormai si è entrati nell'ordine dell'esoterismo manifesto, non protetto, abbandonato al fluttuare rapinoso dei casi. La rovina di Kasch sopravviene dopo la morte del re Akaf. E Akaf fino all'ultimo aveva mantenuto il sacrificio, pur non sacrificando se stesso.

Far-li-mas invece non può compiere il sacrificio: non è sacerdote, né re: è solo l'altra parte dell'ultimo re. I re sono estinti con Akaf, i sacerdoti hanno dovuto soccombere nell'ordalia. Il re che non viene sacrificato è l'ultimo re, non può trasmettere la sua vita a un successore. E' la situazione inversa a quella moderna: Luigi XVI, il primo re che viene sacrificato (Carlo I non aveva raggiunto la pura esemplarità), segna la fine della sovranità regale. Con Far-li-mas si entra in un altro regno: il regno della parola, dopo quello del sangue.

E' un regno che non uccide secondo il rito, ma evoca la morte attraverso un disordine che sopravviene rapido, indomabile. Le parole di Far-li-mas sostituiscono il sacrificio: come il sacrificio, hanno il potere di farsi obbedire: ma non hanno il potere di stabilire i tempi del ciclo. Ora il tempo è solo l'oscillazione pendolare fra uno scorrere vuoto, privo di appigli, e la sospensione nella droga della parola. Le parole di Far-li-mas vivono di forza propria, ma non possono riflettere la posizione degli astri. Far-li-mas riesce a dilazionare la morte: non sarà più sacrificio cruento, ma sarà la rovina oscura e avvolgente di Kasch. Eppure a quella rovina qualcosa sfugge: le sue parole. Sotto il regno dei sacerdoti, nulla sarebbe sfuggito. La mano divina avrebbe annientato il regno nel silenzio. Ma una voce

continua a raccontare la rovina di Kasch. La vicenda del regno di Kasch insegna che il sacrificio è causa della rovina e che anche l'assenza del sacrificio è causa della rovina. Questa coppia di verità simultanee e contrapposte accenna a una verità singola e più oscura, che riposa nella quiete: la società è la rovina. E da questa oscurità un accenno ci rivolge ad altro ancora, sul fondo: la società è la rovina perché in essa si ripercuote il suono del mondo, il suo incessante ronzio divoratore. Nel raccontare c'è qualcosa che profondamente si oppone alla condanna, che travalica il suo lato coattivo, sfugge al coltello che si abbassa. Narrare è un andare avanti e un volgersi indietro, un movimento ondosso nella voce, una perenne cancellazione di confini, un aggiramento delle punte vulneranti. La rovina di Kasch è l'origine della letteratura. Il soma è l'origine della dolcezza. : La rovina di Kasch è una delle storie di Far-li-mas. Le storie di Far-li-mas hanno l'effetto del soma, agiscono come il miele del sacrificio, il suo frutto. Diffondendo il miele del sacrificio, Far-li-mas sconfigge il sacrificio cruento. Ma quel miele si esaurisce con lui: abbandonato il ciclo degli astri, non vi è più certezza del soma. Ora è un dono erratico. Dopo la morte di Far-li-mas, Naphta troverà la rovina. E rimarranno solo le sue storie a nutrire il corpo arido, avido, della storia. Di un successore di Far-li-mas nulla si dice. Si entrerebbe nella letteratura. «Il re di Chu era seduto con il principe di Fan. A un certo punto i cortigiani del re di Chu dichiararono che il principato di Fan era tre volte perso. Il principe di Fan disse al re di Chu: «La rovina del mio principato non basta a distruggere la sua esistenza». Se la rovina di Fan non bastava a distruggere la sua esistenza, neppure l'esistenza di Chu sarebbe bastata a preservare quel reame. Guardando le cose in questa prospettiva, il principato di Fan non poteva dirsi colpito dalla rovina più di

quanto il regno di Chu potesse dirsi al sicuro».

Elementi del sacrificio Il sacrificio non vale a espiare una colpa, come leggiamo nei manuali. Il sacrificio è la colpa, l'unica colpa. Il sacrificio è una colpa che si elabora. Trasforma l'assassinio in un suicidio. Traspone l'assassinio nella lontana prospettiva di un suicidio. Tanto lontana da risalire all'origine. Dove incontriamo il suicidio divino: la creazione. Il fondamento del sacrificio è in questo: che ciascuno è due, e non uno. Non siamo un mattone compatto, ma ciascuno è i due uccelli delle Upanisad, sullo stesso ramo dell'albero cosmico: uno mangia, l'altro guarda quello che mangia. L'inganno sacrificale che sacrificante e vittima siano due persone e non una è l'abbagliante, l'invalidabile rivelazione su noi stessi, sul nostro doppio occhio. La storia si compendia anche in questo: che per un lungo periodo gli uomini uccisero altri esseri dedicandoli a un invisibile, e da un certo punto in poi uccisero senza dedicare il gesto a nessuno. Dimenticarono? ritennero inutile quel gesto di omaggio? lo condannarono come ripugnante? Tutte queste ragioni in qualche modo agirono. Poi rimase la pura uccisione. La creazione è il corpo della prima vittima.

Nella creazione la divinità si amputa di una parte di se stessa, abbandonandola. Da allora non potrà che osservare quel suo arto amputato fra le mani della necessità. Quechcotona, in nahuatl, significa al tempo stesso «tagliare la testa a qualcuno» e «cogliere una spiga con la mano». La percezione all'origine del sacrificio è appunto che ogni cogliere è anche un assassinare, che ogni sradicamento, distacco di qualcosa da ciò che gli è connesso (e non è altro che, di passaggio in passaggio, il Tutto), è un'uccisione. Ma la vita, se vuole perpetuarsi, esige che si colga qualcosa. Il sacrificio avvolge il primo sradicamento, il primo distacco,

l'originaria decisio (da caedo, il verbo dell'uccidere la vittima sacrificale con effusione di sangue), in una delicata, sottilissima, immensa rete, che riconnette al Tutto la cavità della ferita, nel momento in cui essa si apre. Si può cogliere anche solo una spiga, ma il sommo accrescimento di potenza si ha quando il cogliere è anche un uccidere. Invece di uno stelo, sradicare il cuore ancora palpitante, con la «farfalla di ossidiana», dal tronco della vittima riversa: strappando quell'altra rete, che unisce il cuore al tutto del corpo, si è inondati da circa sei-sette litri di sangue. E' l'esuberanza della vita, che soltanto in quel sangue si promette perenne. I veggenti vedici (rsi), non meno dei sacerdoti aztechi, ebbero un senso acutissimo della precarietà. Ogni attimo della durata doveva essere strappato a forza con la violenza, con la costanza, con la precisione del sacrificio, prima che il sole si arrestasse, prima che tutto tornasse a disperdersi in Ahi Budhnya, «il serpente che abita il fondo del cielo», l'immenso amorfo, tenebra su tenebra. Gli Aztechi erano continuamente in guerra, ma non per volontà di conquista. Per loro, la guerra serviva soprattutto a procurare prigionieri, che poi diventavano le vittime dei sacrifici. Ventimila l'anno, secondo i calcoli di alcuni studiosi. Rispetto al sacrificio, la guerra era un derivato. Quando il sacrificio non fu più un'istituzione, si ritirò nella sua potenza subordinata: la guerra. Nell'agosto 1914 l'intero apparato liturgico del sacrificio fu tolto ancora una volta dai bauli. Soffiarono via la polvere dalle immagini sanguinarie e le posero al centro degli appartamenti e dei giornali. Nella seconda guerra mondiale sarebbe invece bastato concentrarsi su una parola: olocausto. L'esperimento è un sacrificio da cui sia stata espunta la colpa. La piramide sacrificale, dove il sangue ha intriso le calde pietre dell'altare, diventa un vasto mattatoio, si estende

orizzontalmente in un angolo qualsiasi della città. I mattatoi di Chicago, i laboratori universitari, dai corridoi odoranti di rane smembrate, le centrali mimetizzate nel deserto sono luoghi di uno stesso culto. Distribuiscono la forza grazie a un intervento violento, una decisione, dove tutto si concentra sulle procedure, perché la loro capacità di controllo sia sempre più perfetta. Non avevano già detto i veggenti vedici che «l'esattezza, la realtà è il sacrificio»? Quanto più perfetto il controllo, tanto più ricco il materiale elaborabile, tanto più intensa la forza sprigionata, tanto più incontrollabile il suo sbocco. Nella tecnica, la parte maledetta, la parte del fuoco è diventata l'immensa dissipazione sperimentale, dedicata al dio ignoto, che è dio dell'ignoto. E, come nel sacrificio, è proprio quella parte irreversibilmente distrutta a garantire la vita futura. Solo la ricerca tenebrosa può dare adeguato nutrimento al processo. Nulla di più risibile delle tenzoni sui limiti della ricerca sperimentale. Come se ciò che si fonda sull'abbattimento del limite potesse disegnarsi un recinto meno vasto del Tutto, senza con ciò negarsi. Sono dispute fomentate da sacerdoti increduli e stolti contro i severi maestri del culto: come se un brahmano avesse osato mettere in dubbio che gli dèi esigano il sacrificio. Atto sacrificale: qualsiasi atto dove chi agisce contempla se stesso mentre agisce. La vittima, l'offerta è chi agisce.

Il sacrificante è l'occhio che lo contempla. Per questo ogni atto può essere un sacrificio. Per questo la società arcaica può essere considerata, nel suo funzionamento, come un «sacrificio perpetuo», secondo la formula di Guénon, che la propone come una limpida ovvietà: «Il sacrificio essendo l'atto rituale per eccellenza, tutti gli altri partecipano della sua natura e vi si integrano in qualche modo, sicché esso appunto determina necessariamente

tutto l'insieme della struttura di una società tradizionale, dove tutto per ciò stesso può essere considerato costituire un vero sacrificio perpetuo». La mirabile costruzione del sacrificio vedico, questo tempio dei templi, dove ogni mattone è un Borobudur dalle gallerie nascoste, ornate di bassorilievi invisibili dall'esterno, non basta a coprire, dietro tutte le sue affermazioni martellanti, il luogo del dubbio, minuscola piaga nella pelle intatta del cavallo promesso alla morte sull'altare: l'esistenza di una vittima che sostituisce il sacrificante (yajamana) stesso. Al sacrificio divino di Prajapati unica risposta sarebbe il suicidio del sacrificante. Risponde invece l'uccisione di una vittima. «E' andato all'immolazione, il Cavallo vittorioso, meditando pensieri rivolti alla divinità», e qualcu181no lo rassicura: «l'ascia non farà un male durevole al tuo corpo». Questa preoccupazione per il consenso della vittima è rivelatrice: perché presuppone che tale consenso possa non esserci. Ma non si tratta qui di scoprire un antico inganno, quale appagherebbe tutti gli illuministi, capaci sempre di vedere soltanto il male (e il bene) più piccolo. Se dinanzi al palo sacrificale si presentano almeno due esseri la vittima e colui che la strangola con un laccio, è perché già la sostituzione ha agito nella mente. Il nominare stesso, nell'arbitrio che permette di cancellare una cosa e sostituirla un suono, contiene quel primordiale assassinio che il sacrificio, al tempo stesso, svela e tenta di medicare. La tessitura sempre rinnovata dalle corrispondenze, i significati ogni volta attribuiti alla singola sillaba, al singolo metro: è tutto un immane tentativo di ricucire la trama intorno a quel minuscolo squarcio prodotto dalla parola, dalla immagine mentale, che annulla un presente per evocare un assente, dal segno: da tutto ciò che sostituisce qualcos'altro, e su cui si edificerà un'altra mirabile costruzione, inversa a quella

del sacrificio vedico, che nel suo incessante espandersi sembra presagirla e volerla ancora celare, finché il ciclo non la susciti quale è oggi, in noi, intorno a noi. Che la natura sia scandita da ritorni, respiri del tempo, testimonia che essa è un oggetto sacrificale. Il mondo è una parte di sé che la divinità ha distaccato da sé, lasciando che vivesse secondo le sue regole, e non più secondo l'arbitrio divino. Ma l'invisibile corda fra la divinità e la creazione non è del tutto recisa: la divinità può sempre riprendersi il suo mondo e intervenire brutalmente: l'ordine può obliterarsi, gli astri possono non tornare. Da ciò il sacrificio compiuto dagli uomini: lungo quella stessa corda, che è poi la colonna di fumo della pipa sacra, sale l'offerta umana: quella parte di vita che non si lascia vivere se non riassorbita nel cielo da cui è discesa. Cedendo parte del mondo alla divinità, il sacrificante vuole che la divinità gli ceda il resto del mondo, senza più intervenire con il suo infrenabile arbitrio. 182 Il sacrificio mira anche a conquistare dalla divinità il permesso di usare il mondo. La prima conseguenza dell'oblio del sacrificio sarà allora che il mondo verrà usato senza ritegno, senza limite, senza una parte dedicata ad altro. Ma anche qui la fine si sovrappone all'origine, come un riflesso, quindi rovesciata: dissolto il sacrificio, tutto il mondo torna a essere, senza saperlo, un'immensa officina sacrificale. L'unico enunciato che, nell'incertezza su tutto, nessuno oserebbe mettere in dubbio, in quanto assimilato all'ovvietà, è che il mondo vive in quanto produce. E' la stessa ovvietà che il Rgveda riconosceva affermando che il mondo vive in quanto sacrifica. Come in origine la divinità non poteva che sacrificare se stessa, perché null'altro esisteva, così ora il mondo sacrifica, sotto altri nomi, sé a se stesso, perché la divinità è dileguata. I sacrificanti inconsapevoli somigliano ora ai Sadhya, quegli oscuri «dèi prima degli dèi», che poi

caddero «perché hanno considerato di essere al di sopra del sacrificio». Ma si può cadere anche perché si pensa di aver chiuso il sacrificio in una sala del Musée de l'Homme. Se l'industria è un'officina sacrificale, il valore prestigioso del Nuovo significa che un tale oggetto è un fragrante residuo dell'immolazione. Una oscura quantità di materiale è stata bruciata per produrlo. Il Nuovo è quella parte della vittima che gli dèi non hanno toccato al loro banchetto. Gli dèi divorano il prezioso prototipo, lasciano agli uomini le inesauribili copie. Per questo l'industria è fondata sulla riproducibilità. Ma la star è un catasterismo: assunta in cielo dopo essere stata divorata dagli dèi.

Viste dall'esterno, le azioni dell'essere non illuminato, seppure obbediente all'ordine rituale, non si distinguono in nulla da quelle dell'illuminato. Mangiano, combattono, sacrificano, si abbracciano con gli stessi gesti. La sola, invisibile differenza è il distacco degli illuminati dal frutto dell'azione. Secondo la Bhagavad Gita, l'azione deve essere compiuta da tutti, illuminati e no: in primo luogo, perché l'azione si compie comunque in noi in ogni momento («Mai infatti alcuno, neppure per un solo istante, rimane senza compiere una qualche azione; poiché, anche non volendo, ciascuno è costretto ad agire per opera delle qualità ? guna* che costituiscono la natura»). Anche nella totale immobilità perdura il respiro: nel soffio è dato il sacrificio; nel sacrificio è dato il mondo. Inoltre, l'azione va compiuta perché, se obbedisce al rta, all'ordine (come l'azione sacrificale), aiuta a far girare la ruota dell'articolazione cosmica («Così gira la ruota»). Chi agisce senza coscienza dell'azione fa anch'egli girare la ruota, ma nella direzione che la riconduce all'indifferenziato: «I mondi sprofonderebbero se non compissi la mia azione. Io stesso sarei causa della confusione universale e farei perire queste creature». Con

lucido terrore, il Veggente indù percepiva quella minaccia del ritorno all'indifferenziato, nella quale confluisce ogni altra minaccia e al tempo stesso sapeva che l'azione necessaria, anche se cosciente, non può guidare alla liberazione, se in essa non agisce quell'elemento misterioso: il distacco. Il rsi ha dato il senso più alto all'azione, affermando che senza il suo perenne puntello il mondo potrebbe disfarsi da un istante all'altro, ma al tempo stesso ha affermato che l'azione è cosa da cui separarsi: nel distacco. Sono sempre date una via degli atti e una via della coscienza degli atti. Quest'ultima, che è l'Esoterico, presuppone come suo involucro figurato la via degli atti, che è l'Essoterico. Ogni gnosi è l'accento sulla via della coscienza degli atti: via del pensiero, della conoscenza: la formula che segnala l'accesso a questa via è quella ricorrente nelle Upanisad: «Colui che sa così». Un'immensa, non percepibile distanza si stabilisce allora fra chi agisce così e chi agisce allo stesso modo ma è «colui che sa così». Oggi siamo in una situazione di esoterismo coatto, perché è stata cancellata la via degli atti, perché non sussiste più un atto dovuto per ciascun momento: tutti gli atti si compiono in ogni momento, non si percepisce più un loro articolarsi se non per accumulazione nella simultaneità o nella giustapposizione indefinita. L'Esoterico incontra qui il suo massimo rischio: ora non si può conoscere se non esotericamente, e molti pensano esotericamente senza averne coscienza: questo è il male supremo, la sfida e la beffa dell'Inversione, la parodia all'interno della quale ogni gnosi è obbligata a muoversi, talvolta camuffandosi persino da incoscienza per mimetizzarsi e così sfuggire alla cattura. Ma al tempo stesso l'Esoterico è ora tentato dalla sua più remota avventura, sempre latente, che finalmente affiora: prendere tutto come supporto (involucro figurato) della

conoscenza, non più soltanto quegli atti che appartenevano all'ordine del sacrificio, del calendario, del ciclo.

Prendere come supporto la totale dispersione, frammentazione. Questo delicato, vertiginoso passaggio ricorda quanto era avvenuto con la Dottrina della Foresta, la parte più temeraria dei testi vedici, là dove aveva fatto intendere che, essendo il sacrificio tutto, si poteva anche non compierlo all'interno della società, ma appostarsi nella foresta e lì osservarlo come atto che si compie comunque, in ogni momento, nella nostra fisiologia, nel nostro respiro, allo stesso modo in cui oggi tutto può essere descritto come un momento del ciclo produzione-consumo. Si dice che il sacrificio sia l'origine dello scambio: ma lo scambio è l'insieme di cui il sacrificio è un sottoinsieme: e lo scambio, a sua volta, è inglobato in un'altra categoria, che sola lo rende possibile: la sostituzione: questo sta per quello: chi dà questo prende quello.

L'origine della sostituzione non è neppure nella facoltà di dare nomi (e con ciò di sostituirli alle cose), ma in quella, irriducibile e inglobante, di formare immagini mentali; entità invisibili, occasionali, impermanenti, stati della coscienza che si sovrappongono a ciò che è percepito o anche gli si sostituiscono, cancellandolo. Qui si assiste alla biforcazione originaria della psiche, qui i due uccelli delle Upanisad scendono dal cielo per aggrapparsi allo stesso ramo: l'uccello che mangia è quello che, in qualsiasi momento, è costretto a percepire (alimentarsi), accogliendo stimoli. L'altro, l'uccello che lo guarda, perennemente sovrappone il proprio sguardo allo sguardo che l'altro uccello rivolge al mondo. Ogni atto può essere considerato come sacrificio se in esso si avverte il processo del dare e del prendere, il metabolismo inscritto in ogni gesto. Sacrificio è allora ogni atto portato alla coscienza di tale processo. : Il

senatore di San Pietroburgo: Orfani boriosi di riti e infine cerimonie, non vi siete ancora accorti che vi trovate nella situazione più ingannevolmente vicina all'origine? Il sacrificio mentale, il solo che potreste conoscere, era l'esoterico di quel preciso mattatoio che si concentrava sull'altare delle offerte. Non avete più bisogno di vedere Prajapati smembrato e svuotato per tutte le regioni del mondo; né l'uomo senza nome, a cui strappare l'unico cuore; né l'animale che vi guardi con gli occhi più simili all'uomo, in attesa del coltello; e neppure la pianta che è fuoco liquido. Silenziosi, immobili, assorti, potete procedere a quell'atto invisibile dal quale ogni altro discende, quell'offerta di sé al Sé che sola ancora addolcisce il volgersi della ruota. E nulla impedisce che poi continuiate in società, come la Neva che continua a fluire dietro di noi mentre parliamo. Certo, sapete bene che le acque superiori non rispondono al fuoco del sacrificio, avete rinunciato a quell'aritmetica vedica che vi permetteva di seguire il corso della partita cosmica. Eppure, se non continuate a sacrificare, ignoti a tutti e forse a voi stessi, il vostro pensiero sarà quello della mite canaglia che sgrana senza posa il rosario delle opinioni. Una coazione ancora più oscura vi stringerà alla gola e vi spingerà a identificarvi con cose in fondo indifferenti, per esempio con voi stessi. Anche nella solitudine vi perseguiterà una folla di voci, come al Café du Commerce. E rarissimi fra voi saranno quelli che si innalzeranno almeno all'insolenza del libertino, abituato a scambiare i propri pensieri con vaporosi jabots. Obbedienti a un despota che non avrete mai visto, finirete per constatare che vivere costa troppo. Le metafore più svergognate sono quelle che, un tempo, fissavano i poli nell'ordine del mondo. Donna-vacca, uomo-toro testimoniano questo, oltre che il disprezzo per la civiltà

della dea. L'industria non mira ad annullare la tradizione, come vuole una tesi restauratrice, al contrario, la porta a compimento, come traffico di archetipi. A questo fine occulta il fondamento della tradizione, il senso della continua violenza all'ordine, che i riti intendevano sanare grazie a un ininterrotto scambio per cui veniva donato ciò che era appena stato oggetto di colpevole e inevitabile appropriazione. Lo scambio sacrificale è contraddittorio perché nega il principio stesso dello scambio, l'unità di misura, che non è data in comune al linguaggio umano e agli elementi della natura. Il mito stabiliva l'impossibile sistema simbolico che doveva permettere lo scambio. Grazie a questa impossibilità, lo scambio era riscattato dalla colpa che ne segna l'origine. Perché ciò che il Kitsch rivela non è solo la rescissione dei rapporti naturali: è la maledizione che perpetua in incubo l'attimo della violazione originaria, quando ai rapporti fu dato un nome. L'oblio di questa colpa è il fondamento dell'industria: così ciò che esiste è una catena di messaggi, pari di diritto, convergenti nel senso, disparati nelle forme. Ma non vi sono i soggetti che li scambiano né la cosa che li propone. Questa può essere un'immagine del Verbo. Perciò si devono grazie all'industria: non si può conoscere se non : per speculum in aenigmate. Chevalier de B***: Una cosa soprattutto credo di avere accertato, mentre traversavo negli anni dell'adolescenza quelle che chiamate le «tempeste della rivoluzione» nel mio paese, ora so che il nostro nemico più grande, e comunque il più sottile, è la società, la sua idea stessa. Un tempo si contentava di rappresentarsi come un grande corpo, un gigante travagliato da occasionali spasimi.

Oggi ha inghiottito i mari sotterranei e celesti, dalle Sorgenti Gialle a Eridanus, ha incorporato astri e magma, ha reso tutto ciò che esiste interno a se stessa. Il gigante dei

primordi, il Grande Animale che Platone aveva già allucinato appariranno come minute caraffe di Sèvres di fronte alla immane, vitrea bolla dove la società ha racchiuso il mondo: tutto è germoglio della sua serra. A fondamento dell'inversione: la società riesce ad assorbire in sé tutte le immagini divine, e anche naturali: tutto ciò che stava di fronte alla società, da cui la società si era distaccata, con cui negoziava a ogni istante la sua vita: il triplo mozzo che collega la ruota dell'articolato al triplice pada, alla regione nascosta dell'inarticolato, da cui l'articolato discende, da cui dipende, a cui ritorna. Passaggi: la formula di Durkheim «il religioso è il sociale» è il segnale che questa società avviluppante esiste già, anzi è un'ovvietà della percezione, tanto che la si può introdurre come ipotesi scientifica. Con Simone Weil si ha la prima rivolta contro questa forma laica della religione, affiora un ribrezzo parallelo a quello di Lucrezio per il «molto sangue di quadrupedi sparso sugli altari». Con Simone Weil si ha¹⁸⁸ 61 un primo riconoscimento della più insidiosa peculiarità del sociale: il «mistero» per cui esiste «una apparenza di parentela fra sociale e soprannaturale»: la prima affermazione che, di conseguenza, ormai l'unica idolatria è quella che si inchina alla società, l'unico asservimento è «l'asservimento alla società». Così salutando il Buddha: «Conchiglia? latte? luna? gelsomino? cristallo? falda di neve? tessuto di lino? nube pallida? oh biancore! oh crepitare di risa! ascende alle nuvole una fila di ombrellini! i suoi parasoli adorabili illuminano il mondo; tre decine di dèi, uccelli mirabili, Beati, cantori del paradiso se ne dilettono. Inchinatevi per adorarlo senza tregua, il Buddha, parente del Sole!». Quando il Buddha convinse i cinque monaci, suoi primi seguaci, di essere il risvegliato, si paragonò subito «a un daino che vive nella foresta e corre per i suoi pendii; in

piena fiducia avanza, si erge o si stende, in piena fiducia riposa: è irraggiungibile da chi prepara le trappole». La prima immagine della liberazione che si propone al Buddha è quella della vittima che è sfuggita al sacrificio, della preda sfuggita al cacciatore. Il passaggio dal mondo vedico al Buddha è passaggio dalla fame alla sete: per i rsi «in origine tutto era avvolto dalla morte, dalla fame, perché la fame è morte»; per il Buddha, nel discorso di Benares, tutto ciò che va fuggito è «sete». La fame appartiene alla metafisica del sacrificio, è il mozzo intorno a cui ruota; la sete appartiene alla metafisica della foresta, che si è sottratta al sacrificio, ma scopre che questo non basta per sottrarsi al desiderio. Il Buddha scopre che il desiderio non è necessariamente legato all'uccisione ovvero che l'uccisione continua anche nell'atto più innocuo. La sua scoperta prosegue, e quasi empicamente svela, quella che già aveva fatto il brahmano divenuto sannyasin, il rinunciante. Ritirato nella foresta, lontano dal palo del sacrificio, il sannyasin aveva scoperto che non basta liberarsi dall'azione sacrificale: ogni istante della vita è un atto, e dietro ogni atto c'è un desiderio, come dietro al sacrificio c'era il desiderio del frutto del sacrificio. Ora, con il Buddha, il karman non è più innanzitutto atto sacrificale, ma nuda azione, qualsiasi azione. Il tutto risonante nella interdipendenza universale, il rosario vedico delle identificazioni: questo è quello, che è quello, che è questo, improvvisamente tace. Ora i nomi dei vari fili intessuti appaiono indifferenti, occasionali, momentanei. Importa solo il loro unico carattere costante: essere fili, tessuti, imprigionanti. E' questo il pratityasamutpada: la rete onniavvolgente del sacrificio, ma non più risonante di armonici: toccandola, emette un suono cavo, non segnala più la simpatia fra le sue parti, ma soltanto la propria immane esistenza.

Per i rsi l'interdipendenza del tutto si conquistava, si costruiva con il sacrificio, per il Buddha l'interdipendenza sussiste da sempre ed è insignificante: perché celebrarla, perché aiutarla a tessersi ancora, se occorre soltanto minutamente stesserla, filo per filo, con la stessa precisione dei veggenti vedici nell'azione opposta, per sgusciare fra le maglie della rete? Il rapporto della scienza con l'ignoto riprende e varia quello dei brahmani vedici con i loro molteplici dèi. L'esistenza dell'ignoto esige una continua, immensa dissipazione di energie, di vita. E il beneficio di quest'opera sacrificale, da cui discende ogni opus, è l'occasionale scoperta, dono ceduto dall'ignoto ai suoi sacerdoti. E, come gli dèi vedici temevano che, mediante il sacrificio, i sacerdoti riuscissero davvero a diventare immortali, seguendo la via degli dèi stessi, che in origine mediante il sacrificio appunto immortali erano diventati, così l'ignoto può temere che quella profusione di offerte non sia un gesto ripetuto di omaggio ma la premessa di una sopraffazione. Eppure la scienza, oltre che astuta e avida, è anche modesta e miope e questo tranquillizza gli dèi che ora si celano dietro l'ignoto come nella sigla di una associazione. La scienza vuole un solo genere di doni: vuole che siano fatti verificabili, controllabili, ripetibili. E, nella loro lunga storia, gli dèi celati nell'ignoto sanno che i doni più preziosi non appartengono a quella categoria: inverificabile, incontrollabile, irripetibile è innanzitutto la felicità. Si ripropone qui la fatale astuzia di Prometeo: gli uomini fanno in modo di ottenere la parte grassa dell'offerta, quel nucleo di energia che però presuppone la fame e la morte. Gli dèi accettano di farsi ingannare, con un lieve cenno di sarcasmo: avranno solo i fumi del sacrificio, quei profumi incontrollabili, dispersi nell'aria, che però sono puro piacere e non presuppongono la fame e la morte. Il

rinunciante (sannyasin) persegue la liberazione (moksa) dal mondo: lo gnostico condanna gli elementi del mondo (>stoi&èia >tov >kosmou): il libertino usa spregiudicatamente il mondo: l'anonima tecnica utilizza il mondo come suo materiale. Il rinunciante è un ortodosso: lo gnostico è un eretico: il libertino è un ateo: l'anonima tecnica crede in se stessa.

Una discendenza illegittima che regge il mondo. Tutta la storia della filosofia moderna è travagliata nel profondo dal sacrificio, dalla sua tremenda verità: in Hegel, la dialettica è una trascrizione, una traduzione adulterata del sacrificio; Schopenhauer è il sannyasin occidentale, il rinunciante, come tale sempre connesso al sacrificio; Abramo è il sacrificio intorno a cui ruota la riflessione di Kierkegaard; e Dioniso (e il Crocifisso, che sigla due «biglietti della follia» il 4 gennaio 1889 a Torino) è il sacrificio di Nietzsche.

Assente è invece il sacrificio dalla linea epistemologica, che discende da Kant al circolo di Vienna, passando per la formalizzazione dei sistemi: ma qui il presupposto è che la conoscenza sia una protesi, da offrire alla scienza: si tace che quella protesi sarà poi offerta dalla scienza alla tecnica, perché questa operi il sacrificio, sotto il nome di esperimento, e il sacrificio infine si moltiplichi nella produzione.

C'è una sapienza dell'officiante e c'è una sapienza della vittima, che si divaricano sempre più nella storia. Dalla sapienza dell'officiante discende la sovranità del soggetto che si costruisce l'edificio della conoscenza. Dalla sapienza della vittima discendono le tre parole di Eschilo, «>t#* >pàðei >màòos», «dalla sofferenza la conoscenza», che alludono alla passione della conoscenza iniziatica. Lo scandalo di

Cristo è di essere sacerdote e vittima al tempo stesso, come nell'origine, riunendo in sé le due vie. Quando Descartes parla del trascurabile, sappiamo che quella è la vittima: la parte recisa fuori dall'ordine, condannata ormai a non esistere, uccisa senza essere donata. Scriveva Simone Weil: «...la nozione di trascurabile segna il passaggio dal finito all'infinito». Il fragore dell'applauso copre le grida della vittima. Quando la star o l'uomo politico vengono uccisi perché sono «troppo famosi»; si dice che l'attentatore è pazzo. Ma la sua pazzia svela l'origine dell'applauso. La spina del sacrificio è la scelta della vittima. La rete vedica delle corrispondenze avvolge tutto e connette tutto con tutto: innumerevoli testi ripetono che l'officiante è la vittima, come i mattoni dell'altare sono il pensiero intenso. Ma, al termine della cerimonia, l'officiante torna alla sua casa, la vittima rimane esanime sull'altare. Ciò che nella vittima viene ucciso è l'insostituibile, l'unico: quella evanescente singolarità che sfugge alle maglie delle corrispondenze, quella piccola ruga intorno agli occhi dell'uomo di Tollund, l'impiccato che ci hanno conservato intatto per millenni le argille blu della Danimarca. Ifigenia, offerta in Aulide un affresco pompeiano la mostra mentre viene trascinata all'altare, con i seni scoperti e le braccia levate al cielo, il coltello del sacrificio già visibile sopra di lei, si ritrova sacerdotessa in Tauride: nel mito la vittima che ha un nome viene avvolta dalla divinità in una nube eufemizzante, perché si rimargini l'insanabile lacerazione. Anche in questo traspare l'immensa sobrietà del mito: sapere che nessuna teologia, nessuna connexio potrà mai medicare l'uccisione. Nelle vittime che diventano astri o gli dèi rapiscono al cielo o salvano all'ultimo istante, il mito cede il passo alla favola come alla sua origine e alla sua fine: e vissero felici si rivela, a un tratto, precedere il : c'era una

volta. Taciuto, ma sottinteso, e percepibile nell'aria di cristallo delle gesta esemplari, rimane quell'unico corpo sgozzato sull'altare, quando nessun dio lo sottrae nella sua nube. La teoria del sacrificio fa ruotare tutti i gesti ripetibili e reversibili respiro, eros, musica intorno ai due gesti irreversibili: mangiare e uccidere. Sono questi i due gesti in cui la freccia del tempo ferisce di una ferita senza guarigione. Intorno a quella ferita si innalza ora la tenda cosmica, l'immane tessuto che connette tutto con tutto, che ripete tutto in tutto. Ma il suo segreto è quel piccolo squarcio al suo centro: la piaga aperta nella vittima, la vita senza ritorno palpabile: l'esoterico dell'esoterico, il segreto del segreto, il tremendum ultimo, nel mondo arcaico, è la percezione più banale e diffusa nel mondo nuovo: l'irreversibilità del tempo. Ancora una volta il mondo senza dèi si rivela essere il mondo dell'esoterismo coatto.

LAW AND ORDER

E' significativo che si dica law and order e non basti dire law o order soltanto. Di fatto, order non ripete, non ribadisce il senso di law.

Order è ciò che law, da solo, non riesce a compiere. Order è law più il sacrificio, il perpetuo supplemento, il perpetuo sovrappiù che deve essere distrutto perché order esista. Il mondo non riesce a vivere di sola legge, perché ha bisogno di un ordine che la legge, da sola, è impotente a dare. Il mondo ha bisogno di distruggere qualcosa per fare ordine: e deve distruggerlo al di fuori della legge, nel piacere, nell'odio, nell'indifferenza. L'età moderna si fonda sull'improvvido presupposto che law e order siano sinonimi, che si dica law and order per incutere più rispetto con un enfatico pleonasma. La distruzione, proprio perché non ha più un'esistenza riconosciuta, si raccoglie nell'oscurità, si concentra, si adegua nelle proporzioni alla legge che pretenderebbe di negarla: quanto più vasta e ramificata la legge, tanto più devastante la distruzione che le sfugge. Ogni guerra nasce per fare quell'ordine che la legge non potrà mai fare. L'idea marxiana di rivoluzione riconosce questa impotenza della legge e al tempo stesso confisca l'intero apparato del sacrificio, sfruttandolo per instaurare un ordine che rinnega il fondamento del sacrificio. L'imponenza della legge deriva dalla sua incapacità a

trattare il sovrappiù. La legge presuppone un soggetto indiviso, il sacrificio presuppone un soggetto duale: il sacrificante e la vittima. E il sovrappiù è appunto la vittima. Perciò la legge è sempre l'essoterico del sacrificio. Il plusvalore, nome moderno della parte maledetta, da cui muove l'attacco marxiano al capitale, diventa l'oggetto della contesa che può essere risolta soltanto dalla violenza rivoluzionaria, una volta riconosciuta l'impotenza della legge a trattare il sovrappiù. Plusvalore è l'oggetto del sacrificio, che una nuova setta di sacerdoti vuole amministrare diversamente. Ma, come gli aruspici nell'antica Roma, i sacerdoti marxiani concordano con i loro nemici nel negare che la contesa sia intorno all'oggetto del sacrificio. Si parla di proprietà privata e pubblica, di equa distribuzione delle risorse. Si nega che il sovrappiù, prima che alle classi opprimenti e oppresse, appartenga alla natura, nome moderno dell'Altro. Il sovrappiù è l'eccedenza della natura rispetto alla cultura, quella parte di natura che la cultura si trova a dover giocare, consumare, distruggere, dedicare. Nel trattare quell'eccedenza, ogni cultura disegna la propria fisionomia. La legge tende alla monotonia, le sue variazioni sono misere, rispetto alla sontuosa varietà delle forme. E le forme sono il ventaglio dei giochi sacrificali. Il sacrificio è inscritto nella nostra fisiologia: qualsiasi ordine, biologico e sociale, è fondato su un'espulsione, su una quantità di energia bruciata, perché l'ordine deve essere più piccolo della materia che ordina. L'unico ordine senza espulsione visibile sarebbe quello che coincidesse con un metabolismo vegetale: una cultura che riuscisse a sussistere senza fondarsi sulla differenza, quindi senza fondarsi: una cultura indistinguibile dallo stormire di un albero. Ogni sacrificio è riconoscimento di un Altro. Alla fine di tutte le emancipazioni l'Occidente non può riconoscere altro che se

stesso. La sua paralisi, che si cela dietro l'esagitarsi della prassi, consegue al non sapere più a chi darsi. Caduti gli dèi, non sono però cadute le ipostasi: allora il mondo finisce per darsi a quel goffo, sinistro corteo che Stirner aveva descritto: alla Ragione, alla Libertà, all'Umanità, alla Causa. Ma il risveglio da quelle ipostasi è amaro, più che da qualsiasi altra superstizione. Le Upanisad esigono che la distruzione si compia nel momento della massima coscienza. Nella Bhagavad Gita, Arjuna ha la rivelazione da Krsna nel momento in cui si appresta a uccidere suoi parenti sul campo di battaglia. Il mondo secolarizzato distoglie lo sguardo dalla distruzione. E distoglie la distruzione dallo sguardo, come la città bombardata dall'occhio del pilota che sgancia la bomba e vola già più lontano. Porfirio è il perfetto sannyasin occidentale. Conosce il sacrificio, i suoi segreti, il suo indicibile. Ma una sorta di nausea lo afferra di fronte «all'impurità che viene dalle carni e dal sangue», di fronte ai vapori delle anime immolate. Il mondo, per lui, è una «fattura» (>goéteuma), una pozione che intorpidisce la mente. Egli ha un solo desiderio: risvegliarsi, e perdurare nella veglia, per sciogliere i lacci della fattucchiera, diventare un apostata dal mondo, quindi distaccarsi da esso, perché «distacco» è >apostasis. «Il distacco può essere operato con la violenza... Ma, per esempio nelle cose sensibili, un oggetto strappato con la violenza porta con sé qualche parte o traccia di ciò da cui è stato distaccato». Il distacco netto, senza residui, si raggiunge invece con un perpetuo distoglimento del pensiero dagli oggetti affatturanti, che ricorda la preghiera ininterrotta. Qui parla l'osservatore della psiche, in termini che comunicano per affinità come nelle corrispondenze seicentesche fra scienziati con i grandi maestri buddhisti e con i solitari della Tebaide. Ma Porfirio sceglie una via mirabilmente urbana

del distacco, un piccolo lago di silenzio nella metropoli, un'esistenza non riconoscibile dall'esterno per alcun segno che non sia la sobrietà e la trasparenza. Egli compie soltanto un «sacrificio del pensiero» (>noerà >òusia) presentandosi al dio «con una veste bianca e con una impassibilità pura dell'anima e un corpo leggero, non oppresso da succhi né da passioni dell'anima presi ad altri esseri». Nel crepuscolo pagano, Porfirio è l'uomo stanco dei riti, delle fumigazioni, degli incantamenti, non perché ne metta in dubbio il potere, ma proprio perché quel potere conosce e sa che lo vincolerebbe ancora di più ai demoni del mondo. Come il sannyasin nella foresta, Porfirio si nasconde nella città imperiale. «Noi che ogni giorno ci esercitiamo a morire agli altri» egli scrive, usando il verbo >apoùné*skein con il dativo, in una costruzione ignota ai suoi maestri, ma che ritroviamo in Paolo («morto alla legge», «morti al peccato»), il più filosofo degli Ebrei, nei quali Porfirio riconosceva una «stirpe di filosofi». Gli dèi a cui Porfirio è devoto guardano più al «comportamento dei sacrificanti che all'abbondanza delle cose sacrificate». Quanto all'oggetto del sacrificio, per loro «la migliore consacrazione è un intelletto puro e un'anima impassibile». Qui, come già in India, il sacrificio tende a ritrarsi nell'invisibile. Nulla, dall'esterno, permette di sapere che cosa avviene nel sacrificante, se non un piccolo gesto che Porfirio assimila a quelli dettati dalla buona educazione: «Gli onori che riserviamo agli dèi dovrebbero essere simili a quelli che si rendono agli uomini buoni, quando ci alziamo per farli sedere ai posti migliori, e non al pagamento delle imposte». Questo accenno alla buona educazione verso gli dèi è l'ultimo, sublime messaggio pagano. Il sacrificio opera la più tenace saldatura fra la società e ciò che le è esterno. Ma il margine sacro del contatto con l'esterno il luogo geometrico degli atti del

sacrificio permette anche il sussistere di una zona interna, profana in pectore, che ora può crescere senza essere in ogni momento minacciata dal sacro. Nell'atto della distruzione anche solo delle erbe si afferma la colpa che fonda la cultura: il suo distaccarsi, isolarsi da tutto il resto, in quanto isola una cosa-vittima e la espelle. Dedicando la vittima a qualcosa di altro da sé, la società riconosce la propria dipendenza da ciò da cui si è distaccata. E al tempo stesso tiene l'esterno a distanza, offrendogli la vittima invece di se stessa. E' questa la reverenza. E' questa l'astuzia illuministica. All'inizio, inscindibili. L'astuzia avvolta nella reverenza, lento corrosivo, come il veleno nel dono. Gift-gift. Nella formulazione di Guénon, il sacrificio riflette (e quindi inverte) il solve et coagula delle origini: ciò che nella creazione era stato diviso ora torna a riunirsi. «Il sacrificio ha, come funzione essenziale, quella di «unire ciò che è stato separato», dunque per ciò che riguarda l'uomo di riunire il suo «io» al «Sé»». Di qui la coniunctio, la ierogamia, che si intreccia agli atti del sacrificio: fondamento rituale dell'intrecciarsi di Eros e Thanatos. Di qui il sentore di carneficina che è l'aura del sesso. Ma come può un atto di violenta espulsione e distruzione essere un atto di riunione, reintegrazione? Uccidendo la vittima, la cultura si distacca violentemente dalla cosa, recide un legame che la stringe al tutto. Ma, dedicando la vittima alla divinità, la cultura riunisce la cosa distrutta, in rappresentanza di se stessa, al tutto. In questo moto pendolare è la doppiezza del sacrificio. E la differenza è data dal punto in cui il moto viene arrestato: se nel centro interno alla società o nel centro esterno ad essa. Nei testi vedici la risposta è evidente: il centro in cui sfocia il sacrificio sta fuori dalla società. La piroga del sacrificio si avvia dall'esistenza informe e profana del yajamana, il

«sacrificante», patrono e beneficiario della cerimonia; traversa negli atti rituali le acque infide e trascinanti del sacro, che lì viene fatto; consegna infine la vittima all'oceano divino, che la riassorbe, come l. atman riassorbe il jivatman, come il Sé riassorbe l'io. Poi il sacrificante torna alla sua vita. Un eros assassino, una amorosa uccisione, l'archetipo di ogni viaggio. In Porfirio, *De abstinentia*, si discute se il nomos si estenda o no agli animali. Di fatto, il nomos non si estende a tutta la natura, anzi si fonda su una separazione fra un ambito in cui regna (la società) e un ambito abbandonato all'arbitrio (gli animali, e con essi la natura). La legge perciò non può sostenere l'interdipendenza universale: il suo intervento implica la recisione dei legami che la legge stessa non enuncia. Dove la legge non parla, regna il caso, che sta per: qualsiasi cosa. Dove la legge non parla, può regnare qualsiasi cosa. La legge ammutolisce quando giunge al margine sontuoso della società, alla sua sovrabbondanza: è la zona dove gli animali vengono uccisi, silenziosamente, innominati dalla legge. E' la fascia del sacrificio che circonda la società, la sua infula. Dalle leggi di Manu: «Il padrone di casa ha cinque strumenti di assassinio: il focolare, il pestello, la scopa, il mortaio e la brocca dell'acqua. Al fine di riscattare tutte queste colpe, i grandi veggenti hanno stabilito cinque grandi sacrifici che il padrone di casa deve compiere ogni anno. L'insegnamento dei Veda* è il sacrificio al brahman, l'oblazione di cibo e acqua è il sacrificio agli antenati, l'oblazione di cibo* in aria e sul suolo è il sacrificio ai fantasmi. Quanto al sacrificio agli uomini, esso è l'ospitalità. Colui che non manca mai, nella misura del possibile, di compiere questi cinque grandi sacrifici, anche se rimane nella sua casa, non è contaminato dal peccato di assassinio». Delicatezza dei veggenti vedici: le cinque armi dell'assassinio sono oggetti di uso domestico: la

scopa, la brocca dell'acqua. Per mostrare che l'assassinio penetra nel più semplice, nel più quotidiano, nel più inconsapevole degli atti. Si spazza una stanza, si strangola una vittima: la connexio fa risuonare un atto con l'altro. Che noi siamo composti di atman e jivatman, di un «Sé» e di un «io» (come Guénon finiva per tradurre), compresenti e subordinati, fu una verità ancora percepita in Occidente nella tradizione ermetica la implica ogni operari alchemico e infine nella Romantik, nell'intrecciarsi del gioco dei Doppi. Ma il corso ufficiale della filosofia, quella sequenza Locke-Hume-Kant che incontriamo nei manuali, aveva da sempre inteso cancellare ogni dualità dalla mente e tendeva a ridurre il soggetto a centro di comando, del quale rimaneva da saggiare l'attendibilità. Quel lavoro di paziente verifica delle giunture, intrapreso da Kant, portò infine allo sfasciarsi di quelle giunture, con Nietzsche e il suo martello. Al posto del soggetto si spalancava ora una cavità vuota. La traversavano, come dorsi di delfini, esseri oscuri, momentanee pulsioni. Intanto la scienza accettava di trasformarsi definitivamente in protesi, apparato da agganciare durante le ore di laboratorio a un soggetto che per il resto si regolava come buon suddito dell'Opinione. Eppure, proprio all'interno di quel severo progetto epistemologico, devoto a Ockham e persecutore di ogni superfluità, sarebbe ancora una volta affiorata la dualità originaria del soggetto: quando si cominciò a parlare, negli ultimi anni del secolo Xix, dei paradossi della teoria degli insiemi cominciava a disegnarsi un'altra linea, quella che avrebbe condotto a Godel e di lì si sarebbe diramata in ogni direzione: segno di un definitivo corrompimento, di una ormai provata insufficienza di ogni discorso che non includesse un discorso su se stesso. E proprio in questo, nella dualità fra un discorso che ha un referente e quello che

ha se stesso come referente, riapparivano i due uccelli delle Upanisad, riapparivano atman e jivatman e al centro della scienza, come al centro del rituale vedico, tornava a porsi lo scambio degli sguardi dei due uccelli, aggrappati allo stesso ramo sull'immenso albero della vita. L'eterno ritorno sposta il ciclo al di là dello Zodiaco; visione attizzata dall'angoscia, nella percezione dei numeri giganteschi che ora invadono gli spazi vuoti fra gli astri. Blanqui a Clairvaux: «Di notte, aggrappato alle sbarre della sua cella, conversava con gli astri». Impossibilità di vivere la pura frammentazione irrelata. Ora l'anello, che era adorno delle bestie zodiacali, si allarga senza misura e si incrosta di polvere cosmica. «Chinare la testa» l'ultimo gesto che rimane dinanzi ai colpi della vita era il gesto che, secondo l'oracolo, doveva compiere la pecora prima di essere sacrificata: «Non ti è permesso uccidere la vigorosa razza delle pecore, o Teopropide. Ma se un animale consente chinando la testa verso l'acqua lustrale, io dico, o Euscopo, che sacrificarlo è giusto». Ahnungslos, «privo di presagi»: questa mirabile parola tedesca indica la condizione a cui la storia tortuosamente ha condotto l'Occidente.

Nascere «privi di presagi», senza ombre di colpa e di grazia, è l'originario²⁰¹⁻²⁰² status moderno, quell'inopinata pretesa di scaricarsi del mondo nascosta dietro il banco di una bottega, dietro il tavolo di un laboratorio, dietro una cattedra, dietro la cassa.

All'origine, come sempre, c'è un dettaglio dell'azione sacrificale. «Se si consacra, è per dissacrare meglio» dissero gli Antenati. Il mondo gravava orribilmente su tutti, ogni cosa aveva troppo senso, ogni fuscello era il tramite di troppa potenza. Un sogno non dicibile cominciò a formarsi: che la cosa più bella fosse alleggerirsi, scaricarsi del mondo. Per farlo, bisognava concentrare il sacro in una vittima e

ucciderla. Dopo, non rimaneva che tornare all'inebriante banalità, finalmente profana. La possibilità di rendere vacuo, arbitrario e vagante il proprio pensiero fu la sola Sirena a cui il puro Occidentale abbia obbedito. Tutte le altre le ha ingannate e neppure con troppo sforzo. Nel groviglio del sacrificio l'Occidentale scelse un solo filo e volle sceverarlo da tutti gli altri: l'espulsione del sacro mediante uccisione della vittima sacrificale. A mangiare il sacro, assorbendo una parte tollerabile della fonte di ogni potere, dell'inesauribile soma, rinunciò senza grande rammarico. La cucina domestica gli bastava o al più il banchetto fra amici, con qualche cortigiana ricca di pettegolezzi. Ma rimaneva qualcosa di torbido e urtante in quelle pratiche del sacrificio: l'impurità, prima di addensarsi tutta nella vittima, era nel soggetto stesso, nel sacrificante e opprimeva la sua vita, che ora voleva essere soltanto trasparente e crudele. Al termine di un lungo, oscuro slittamento, il sacrificio divenne il processo giudiziario. Con l'avvento della legge, la colpa, che appartiene al sacrificio, e in primo luogo al sacrificante, si sposta fin dall'inizio soltanto sulla vittima: non la si chiamerà più vittima, ma colpevole. La legge recide la connessione fra il processo della vita («la vie étant coupable» ricorderà un giorno Joseph de Maistre) e la colpa: nel processo giudiziario la colpa è estranea alla legge, dalla legge aspetta soltanto di essere trafitta.

Fra I. Edipo re e i Vangeli il sacrificio ha compiuto la sua trasformazione in processo. Ormai è la legge a stabilire la scelta della vittima. Ma il processo pienamente efficace, in quanto liberatorio dal sacro, è soltanto quello in cui si condanna l'innocente. In ciò si rivela che la legge, da sempre e per sempre, è travolta da qualcosa di precedente e più forte. Pilato si lava le mani, perché sente che la legge è

impotente ad assolvere. Cristo non è condannato dalla legge, ma dall'impotenza della legge. Chi lo condanna è la folla, con i suoi sacerdoti. Il sacro si concentra nella vittima, viene soppresso in essa e da essa emana. Comunque il sacro va ucciso, perché terrorizza: il suo perenne contagio rende impossibile la vita. L'unica altra possibilità, l'invenzione moderna: il sacro non viene visto. O terrorizzante o inavvertito. Ma lo stato in cui il sacro non viene percepito in quanto tale riproduce, all'inverso, la situazione del terrore originario.

Qualcosa di diffuso, di onnipresente, che spinge a uccidere quasi senza ragione, a inseguire torture feroci, su di sé, su chiunque. Il sacrificio peculiarmente moderno è un'immane impresa industriale, che rifiuta nome e ricordo del sacrificio. Si parla di classi intere da eliminare o altrimenti di inevitabili drop-outs che ogni giorno vengono proiettati fuori dalla macchina sociale. Ma sono sempre eventi che la società deve a se stessa. Così pure si ungono ancora esseri divini, si adagiano su pellicce, si cingono di fiori e di candide bende, prima che un invisibile coltello si abbatta su di loro. Arcontesse astrali arrestate mentre rubano ai grandi magazzini o soffocate dal veronal. Per l'India vedica, io e Sé, jivatman e atman, erano come il palo sacrificale (yupa) e la vittima che vi era legata. «Più vicino a te della tua vena giugulare» dice il dio al mistico, perché è il coltello che ha reciso quella vena. «: Nature is a haunted house but Art a House that tries to be haunted». Emily. «Arte è magia liberata dalla menzogna di essere verità». Dell'arte, inafferrabile per costituzione, si può dare solo una definizione genetica e quella di Adorno è forse la più bella. Sfuggire alla coazione magica, quale esige il sacrificio, non è soltanto un'astuzia della ragione, che si scarica delle potenze. E' anche un gesto che apre una dimensione

inaudita: il gioco con gli oggetti sacrificali, con reliquie e relitti che il naufragio del mondo magico abbandona sulle rive della psiche. Tutti i caratteri dell'arte, dalla pervadente ambiguità alla funzione catartica, svelata dal naturalista Aristotele, fino al suo essere «disinteressata», nella formulazione di Kant, sono vestigia sacrificali. Nel «faire celer, sans savoir qu'on le fait» di Beckett risuona l'operario delle origini, che era il sacrificio stesso. Mentre il «sans savoir qu'on le fait» evoca le potenze cancellate, che agiscono senza nome, nell'oscuro. Questa è la peculiarità occidentale: non già nell'aver scoperto il Bello, ma nell'averlo lasciato planare in una condizione sospesa, nell'aver allentato il cappio della vittima. Sfuggire alla «menzogna di essere verità» è anche uno sfuggire alla verità stessa, alla soffocazione. Da questo l'ostilità irriducibile dell'arte verso ogni ordine sociale, che incorpora ogni volta una pretesa di verità. Nell'arte parla la voce della vittima sfuggita in extremis, e per sempre, all'uccisione, quando già il rito aveva fatto rifluire in essa tutto il sacro. L'arte è leggera perché vaga nella foresta. Ora l'altare è vuoto. In una società totalmente secolare come la Francia fine Ottocento, fra i suoi instituteurs gonfi di libero pensiero, avidi di abbattere le cappelle gotiche e di fondare la morale laica, doveva apparire l'illuminazione di Durkheim: il religioso è il sociale. Non prima, non altrove avrebbe potuto essere formulata, con quella sobrietà ultimativa, con quel sapore di École Normale, un assioma che implica il totale riassorbimento della nube divina nel Grande Animale di Platone e di Simone Weil. Durkheim, discendente da una famiglia di rabbini, è l'Ebreo asciutto, che non è più entrato in mare dopo la traversata del Mar Rosso. Per lui il mare non c'è, la società lo ha assorbito. I più geniali antropologi della sua scuola, Mauss e Granet, erano invece mirabilmente umidi. I «fatti sociali totali» che

descrissero, talvolta con precisione visionaria, furono le prime raffigurazioni adeguate delle società arcaiche in quanto luoghi dove si aprivano partite di scambi cosmici. «Alors que tout est en nuances...» era il motto segreto di Mauss e di Granet. Mentre in un altro cabinet, di là dalla Manica, Frazer vestiva le origini in una serie grandiosa di «abiti di confezione» (Dumézil), Mauss soppesava ogni dettaglio dell'etichetta di genti che non avrebbe mai visto con lo stesso sguardo maniacale e implacato che aveva avuto Saint-Simon per l'etichetta di Corte. Il punto d'arrivo di Mauss e Granet è alla fine opposto a quello prospettato da Durkheim. Ma l'assioma di Durkheim «il religioso è il sociale» è uno di quei falsi princìpi che svelano una incombente verità. Solo un'altra sorta di genialità, quella di René Girard, sarebbe riuscita a spingere l'analisi sino al fondo feroce che Durkheim non aveva presagito nel suo assioma. Girard è uno degli ultimi «porcospini» oggi sopravvivenenti, secondo la tipologia che Isaiah Berlin ha sottilmente derivato dal verso di Archiloco: «La volpe sa molte cose, ma il porcospino sa una sola grande cosa». La «sola grande cosa» che Girard sa ha un nome: capro espiatorio. Per Girard, tutte le speculazioni teologiche sul sacrificio, tutta quella parte del groviglio sacrificale che non conduce soltanto al capro espiatorio sono tentativi sacerdotali di occultare l'orribile verità. Così, pur con eroica intelligenza, egli accetta il gioco più squallido dell'Occidente: «demistificare», «demitizzare», «smascherare» prima di essere stati iniziati al mistero della maschera. Ma se il suo sarcasmo e la sua furia non ledono i veggenti vedici, raggiungono invece con felice irruenza gli antropologi moderni. Smascherati, qui, non sono i Veda, ma le eufemistiche, aziendali circonlocuzioni con cui la scienza ha coperto l'ininterrotto assassinio, la perenne effusione di

sangue. Devoti alla funzionalità sociale, gli antropologi mostrano una somiglianza sempre più evidente con quelle prudes vittoriane che evitavano in ogni modo di nominare i piedi e le gambe. Dinanzi a loro Girard ripete senza requie «la frase inesauribile di Molière: «Ah! qu'en termes galants ces choses-là sont mises!»». Non già al rigore del laboratorio sociologico ma al testo evangelico si volge invece l'aspirazione di Girard. Tutta la sua opera può essere letta come un abbagliante commento alle parole di Caifa: «Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat». Caifa sta qui per il politico: «nessuno ha fatto meglio di lui in politica». E la sua lucidità accenna al taciuto fondamento che ritroviamo in ogni società: «E' questo il paradosso terribile dei desideri negli uomini. Essi non possono mai intendersi sulla preservazione del loro oggetto; ma possono sempre intendersi sulla sua distruzione; non si accordano se non a spese di una vittima». Questo meccanismo è, per Girard, il meccanismo del sacrificio: ma, stranamente, esso non appare mai tanto palese come nella società moderna, che dal sacrificio si è fieramente discostata. Per trovare un perfetto «testo di persecuzione», Girard deve ricorrere a un brano contro gli Ebrei del : Jugement du Roi de Navarre di Guillaume de Machaut. Questo si spiegherebbe, secondo Girard, con la progressiva azione anti-sacrificale della verità evangelica, che prima lascia affiorare l'orribile realtà del capro espiatorio e infine fa sì che, nel corso del tempo, venga generalmente condannata, come oggi l'antisemitismo. In questa visione tortuosamente illuministica affiorano invece le maggiori debolezze di Girard: la persecuzione, di fatto, non ha mai avuto una così doviziosa espansione come nell'Occidente moderno, che ignora il sacrificio e lo giudica una superstizione. L'espulsione del sacro, che appartiene al

sacrificio, diventa ora pulizia di casa, evacuazione fisiologica. Gli Ebrei sono insetti immondi che devono essere spazzati via dai sani tinelli germanici. Si parla delle «purghe» staliniane: milioni di presunti oppositori vengono evacuati nei campi. Che la communis opinio condanni l'antisemitismo e la persecuzione in genere è un beffardo corollario del fatto che la persecuzione stessa per ogni sorta di motivi: razziali, polizieschi, religiosi, terroristici è diventata la lingua franca della politica planetaria. Se la verità sul sacrificio si afferma nel chiamare «olocausto» lo sterminio degli Ebrei, senza neppure riconoscere nella parola un termine tecnico del sacrificio, quella verità somiglia alla parodia anticristica piuttosto che alla parola del Cristo. Eppure, l'ipotesi di Girard tocca una verità a cui nessun antropologo si era mai avvicinato, sfiora la ferita aperta del sacrificio, impone la domanda più grave e sempre elusa: «Chi immolerà chi?». Sappiamo da Sahagùn, dall'oracolo di Delfi e da Baudelaire che, nel sacrificio giusto, «occorre che vi sia assenso e gioia da parte della vittima». Ma il nostro sguardo non abbandona l'anfora tirrenica dove è raffigurato il sacrificio di Polissena: la fanciulla è stretta sotto le braccia, come un tappeto arrotolato, da tre guerrieri, che la tengono rispettivamente all'altezza delle caviglie, delle ginocchia e del petto. Adorni di elmi e schinieri, tutti e tre mostrano taglienti profili. Elmo e schinieri ha anche Neottolemo, che affonda con la destra una grossa lama nella gola di Polissena, mentre con la sinistra le stringe i capelli, per rialzarle la testa e scoprirle meglio la gola. Il sangue sgorga a fiotti sull'ara. Diomede osserva dietro Neottolemo, con una lancia in mano. E un altro personaggio distoglie lo sguardo. Nessuna speculazione teologica può cancellare questa visione. E questa visione non vale a cancellare le speculazioni

teologiche, come vorrebbe Girard. Su questo, come spesso avviene per le cose ultime, il più è detto in una storia di Chuang-tzu: «L'officiante dei sacrifici si avvicinò con la sua veste da cerimonia al recinto dei porci e parlò loro così: «Perché vi ripugna essere condotti a morte? Vi ingrasserò per tre mesi; quanto a me, per dieci giorni mi macererò e per tre giorni digiunerò. Poi per voi saranno stese le stuoie con la paglia bianca e le vostre membra saranno adagate su vassoi cesellati. Che volete²⁰⁸ di più?». Poi egli pensò a che cosa avrebbero preferito i porci e disse: «Preferiscono essere nutriti di lolla e crusca e restare nel loro recinto»». Girard proietta all'indietro, sino alle origini, quel delirio che l'Occidentale prima sprigiona e poi prende per vero, con un brivido credulo: l'autonomia della società, la sua pretesa di riferirsi soltanto a se stessa, di spiegare tutto in rapporto a se stessa; perciò anche di considerare le vittime immolate agli astri come altrettante offe per l'equilibrio del gruppo. Per Girard, è come se il sole, la luna, il fuoco, la peste e il vento esistessero soltanto in quanto copertura di una qualche tensione sociale. Questa incongrua pretesa è la stessa di Marx, secondo il quale «non ha alcun valore» l'acqua della cascata perché non è prodotta dal lavoro. E' il goffo, imperioso Setzen della mente, quel «porre» che presuppone nulla esista prima di essere posto dall'arbitrio del pensiero. Così il mondo, per fortuna, non è. E Girard compie un'estrapolazione violenta per giungere al cuore della violenza: la sua vittima è la silenziosa realtà non umana. Ma vi è un senso in cui, comunque, il mondo così era: il senso per cui, fin dall'origine, appare latente quella pretesa di sovrano isolamento della società che si dichiarerà poi soltanto qualche millennio più tardi. Girard presuppone che all'origine non vi sia morte, ma un assassinio e precisamente un linciaggio. Ma, prima del linciaggio, c'è la

fame: «la fame è la morte».

In essa si congiungono morte e assassinio. L'impossibilità di sopravvivere se non si mangia, quindi se non si uccide, perché anche la recisione di una pianta significa uccisione, è la condanna con cui Zeus risponde all'inganno sacrificale di Prometeo: gli dèi, ingannati, avranno solo le «bianche ossa» e il fumo delle carni, ma gli uomini, che scelgono le grasse carni, avranno in eredità anche la fame, quindi la morte. Questo evento primordiale è il fondamento del sacrificio, il rito indissolubile. Offrendo il sacrificio, noi accettiamo pur dietro il sotterfugio della sostituzione, che provvisoriamente ci mantiene in vita di essere un giorno noi stessi divorati, se non dagli uomini, da quegli dèi che sono gli ospiti invisibili al banchetto: «uccidere è sempre uccidersi». Questo perfetto sovrapporsi del sacrificio a una fisiologia cosmica è visto da Girard come mero inganno: perché il suo sguardo non accetta di distogliersi un solo attimo dalla fisiologia sociale quindi non coglie che il potere di quest'ultima è così soverchiante innanzitutto perché essa si appropria progressivamente della fisiologia cosmica, sino ad assorbirla del tutto in se stessa. Ma l'appassionata faziosità di Girard è preziosa: essa ci ricorda che, fin dall'origine, il sacrificio serve anche, alla società, per scaricare fuori di sé il sacro, che altrimenti la paralizza. Seguendo quell'unico filo si giunge agevolmente dalla preistoria a oggi e questo può dare l'impressione illusoria di avere trovato la chiave dell'enigma, la pietra scartata dai costruttori. Mentre si è spiegata così soltanto l'astuzia sacrificale, piccola pietra lucente incastonata nella gola del tao tieh, la composita belva delle origini. Da lì, in una sequenza coerente, si precipita verso quel giorno in cui si credette che il pericolo del sacro non fosse poi tanto grave. Allora il console Paolo Emilio, con limpido cinismo

romano, disse che il sacrificio non doveva più servire ad accrescere le fortune della Repubblica. Bastava ormai che le lasciasse tranquille, quali già erano. Ad accrescerle avrebbero pensato i romani stessi. Dopo questo passo, rimaneva soltanto da dimenticare il sacrificio. Tutto diventa, col tempo, superstizione. E, in quanto tale, scrisse Baudelaire, «il deposito di tutte le verità». Girard applica con rigore (forse per primo) l'assioma di Durkheim, che egli definisce «la più grande intuizione antropologica del nostro tempo». Di fatto, la nube del religioso avvolge nei singoli punti il nesso sociale: ma per Girard è come se da quei punti venisse sprigionata. Così alcuni dati elementari rimangono però intoccati da quella violenta compenetrazione fra il sociale e il religioso: l'irreversibilità del tempo, la morte, la fame, la desiderabilità. Sono le cose ultime: Girard vuole solo trasformarle in prodotti del conflitto mimetico che sfocia nella violenza del sacrificio. Eppure, anche in una società sottratta all'inganno del sacrificio, esse rimarrebbero intatte. Con la sua ipotesi, Girard può spiegare la ciclicità del tempo, non la sua irreversibilità; può spiegare l'assassinio, non la morte; può spiegare il conflitto dei desideri mimetici, non l'esistenza del desiderio. Rovesciamo allora l'assioma, diciamo: il sociale è il religioso. Ogni punto del nesso sociale può allora essere ricondotto a una zona nella nube del religioso, là dove abitano potenze con le quali il nesso sociale si proponeva in qualche modo di trattare: arte del compromesso, del dare e del prendere, del sacrificio. Anche qui, come sempre, la questione è se riconoscere o no quelle potenze: lì dove abitano i mille e mille dèi vedici il rasoio di Ockham ha reciso ogni nome. Ma, se gli dèi e i loro nomi sono scomparsi, la nube rimane. E' la nube il dio ignoto. Il trascurabile di Descartes è il sacro: quella parte maledetta, accantonata, incontrollabile. Ormai

una zona di sicurezza dove agire indisturbati è stata conquistata: al posto delle 101 procedure sacrificali agiscono le condizioni di laboratorio. Ma il significato del comportamento rituale è capovolto: i gesti sacrificali miravano a trattare, maneggiare, con cautela, il sacro; le procedure di laboratorio tendono a espungerlo. Nella gabbia di vetro si muovono mani artificiali e sterili: raccolgono il corpo irrigidito dell'animale, sotto la luce clinica, e lo avviano alla pattumiera. Nell'esplosione del laboratorio si ravviva la memoria del sacrificio. L'attesa dell'incidente nella centrale nucleare è oggi l'attesa rituale pura: l'occhio si fissa sul momento in cui il contagio riprenderà a dilagare. Grazie al sacrificio si disegnava, fuori del cerchio sacrificale, una zona in cui si poteva vivere, si poteva agire, senza essere colpiti, distrutti: perché si colpisce, si distrugge soltanto nell'altra zona, quella del sacro, chiuso nel cerchio. Ciò che si usa chiamare magia è quel poco che rimane della magia una volta che le sia stato sottratto il suo fondamento nell'azione: il sacrificio. Magia è pensiero risonante. Il sacrificio presuppone questa risonanza universale. Perciò l'esito del sacrificio è sempre incerto: una perpetua ordalia, dove le forze si scontrano come suoni. E nessuno è in grado di delimitare una forza, perché le sue ramificazioni non hanno fine. Nessuno sa dove una forza finisce, come nessuno può seguire tutti gli armonici di un suono. La legge presuppone se stessa. Perciò la legge aspira alla condizione, mai raggiunta, dell'univocità. In mancanza di una tale definitiva chiarezza, la legge chiede, più modestamente, di non essere messa in dubbio troppo spesso. E' giusto allora che la stessa parola «legge» designi la regola sociale e la regola naturale. Non fa differenza se quelle regole si richiamano a un comandamento divino o a una frequenza statistica: comunque sono regole a cui il mondo, nel suo

complesso, si attiene. Con quelle regole, quasi sempre, si può convivere: nulla di più pretende di offrirci, oggi, la legge. L'isolamento operato dalla conoscenza sul dato ripete il prelievo operato dalla società sulla natura, per costituirsi: passaggio dal continuo al discontinuo, necessario per istituire le differenze e soprattutto la differenza dalla natura stessa. L'offerta sacrificale è quel sovrappiù che va reciso, espulso, celebrato, bruciato, perché altrimenti la società tornerebbe a coincidere con la natura. Quel sovrappiù è il disordine e la catena degli assassinii, precedenti alla legge, ma è anche tutto ciò che preesiste alla società e occultamente la nutre: l'«oceano nascosto» di Varuna, senza il quale l'ordine sociale si disseccherebbe e cadrebbe in polvere. Si tratta sempre di questo: come usare la parte eccedente, quella parte che, sommata alla società, darebbe la natura ma una natura moltiplicata, infernale o edenica. Il sacrificio è anche una lunga astuzia per giungere a espellere il sacro. Vivere senza il sacro apparve un giorno come una condizione perfetta, leggera, desiderata. Diventare divini o espellere il sacro: questo è l'oscillare, questo è l'intreccio del sacrificio: comunione, espulsione. Nostra posizione di invertita divinità rispetto all'esperimento: come gli dèi con i sacrifici, ne aspiriamo i fumi, lasciando che i corpi vengano distrutti. Il fumo del sacrificio sono oggi i numeri, i protocolli sperimentali. Vi sono due modi della sostituzione: per convenzione (assassinio); per corrispondenza sostanziale (sacrificio). La corrispondenza uccide il sostituito; la convenzione uccide il sostituto. La corrispondenza presuppone che il sostituito continui a vivere nel sostituto, in quanto entrambi sono frammenti della «sostanza sonora» da cui il mondo è nato, di cui è fatto e le loro posizioni sono reversibili: chiunque un giorno, sostituirà un altro come

vittima del sacrificio, poiché non esiste morte naturale: ogni morte è un sacrificio. La convenzione annulla il dato, in quanto traspone nei segni quelle proprietà, e quelle soltanto, che del dato vuole rappresentare. Nascita del sistema formale. Il sacrificio implica talvolta che un singolo essere venga ucciso; la convenzione lascia apparentemente intatto il dato che rappresenta. Ma l'uccisione è implicita nella sua regola: verrà il momento in cui della realtà scartata, uccisa dalla convenzione faranno parte intere comunità. Sacra è la zona intermedia fra la sorda tranquillità del profano e la limpida calma del divino. E' la zona del sangue, del pericolo, magnete della violenza. Quando Diomede scaglia il giavellotto su Afrodite dalla ferita sopra il polso della dea non sgorga il sangue, ma il misterioso ἵμαξ, etimologia ignota, linfa: gli dèi, dice Omero, «non mangiano pane, non bevono il nero vino, perché non hanno sangue e sono chiamati immortali». Plutarco chiosa: «Con ciò egli significa che il cibo non è soltanto un mezzo per vivere, ma per morire». Cibo, sangue e morte sono stretti nello stesso cerchio. Le Upanisad sono insaziabili nell'attribuire il sacrificio a tutto: al respiro e all'alimentazione, all'eros, alla parola, al gesto, perché il sacrificio è la sola forma che risponda, nelle vene, alla vita: che la insegua nei suoi movimenti, siano involontari o arbitrari, senza requie.

La forma del sacrificio è latente nell'esistenza del sangue: vita che si rinnova, ma : per un certo tempo, costruzione ininterrotta e caduca. E' vita, ma non potrà mai raggiungere la durata senza termine della trasparente linfa che circola negli dèi. Come il sangue viene ogni giorno nutrito da oscure vittime, così la vita in genere esige quella costruzione assassina che ogni giorno si rinnova dinanzi al palo dei sacrifici. La fanciulla dalle tumide labbra sporgenti

affondò in una torbiera dello Schleswig-Holstein. Lì fu dissepolta, intera. La pelle tirata come antico cuoio la rendeva camita. La testa rasata poggiava di profilo, gli occhi coperti da una benda, fra l'indice e il medio della mano destra stringeva un ramo di betulla. Così fu avviata ad annegare nella palude, circa duemila anni fa. Era bendata come Eros perché l'amore è superiore all'intelletto?

Due interrogazioni irriducibili si rivolgono alla divinità: quella di Giobbe e quella di Arjuna: la prima interroga sull'essere uccisi, la seconda sull'uccidere. La risposta divina, in tutti e due i casi, è insieme soverchiante ed evasiva. In tutti e due i casi non è una spiegazione, ma una maestosa epifania cosmica. Una risposta puntuale al quesito manca. Sono due domande ultime, che non ammettono una risposta minore del tutto. Il Leviatano, che «fa ribollire come una caldaia Il fondo degli abissi»; e Krsna, «come una massa di fuoco che proietta fiamme da ogni parte». Il sacrificio dà una forma canonica, ripetibile a una coppia di gesti: il dare e il prendere. Tutti i significati di quei gesti, senza i quali non esiste comunicazione, quindi società, sono racchiusi nel sacrificio. E che cosa potrebbe esistere senza la simultaneità di quei gesti? La sopravvivenza se potesse essere soltanto un prendere. Ma qui appare la connessione primordiale: non è ammesso che vi sia un prendere senza un dare, perché è promesso che ogni dare porterà anche a un prendere. Il lontano che impera sul vicino, il mediato sull'immediato sono il presupposto di ogni cultura. Chi prende e non dà distrugge qualcosa che forse non tornerà mai più. Chi uccide il cervo nella caccia forse non vedrà mai più apparire il cervo. Chi coglie i frutti della terra forse non li vedrà più ricrescere. Il primo patto, il primo dare-prendere, è con la natura, con l'animale, con la pianta e, dietro di essi, con le potenze che manifestano. Ciò che a noi

si offre per essere preso esige di essere dato a ciò che a noi lo ha offerto: l'accettazione di questo nesso fonda la vita sacrificale, l'attitudine cerimoniale verso l'esistenza. Il pathos di questo gesto è nel riconoscimento che al centro di ogni dare-prendere c'è un'uccisione. Ciò che noi prendiamo da noi viene ucciso, sradicato. Ciò che noi diamo non può essere minore, implicherebbe dunque che noi stessi ci uccidessimo. Ma questo interromperebbe la circolazione degli scambi. E qui appare l'immensa astuzia sacrificale: la sostituzione. Sacrificando qualcosa che sta per un'altra si avvia la macchina stessa del linguaggio e dell'algebra, la digitalità conquistatrice. L'inganno per cui a essere sgozzato sull'altare può essere un sostituto e non la cosa stessa provoca uno smisurato aumento di potenza, tale che nel suo espandersi cancellerà del tutto dalla consapevolezza la necessità del dare sacrificale. Il puro scambio, che sistematizza la sostituzione, espunge a poco a poco l'unicità, ricordo della vittima primordiale. Il mondo, alla fine, sarà abitato solo da sostituti, quindi da vittime che non fanno di esserlo perché non ha nome e forma l'insostituibile sacerdote che alza la lama su di loro. A parte i lucidi credenti, minoranza agguerrita, nel mondo si trovano ad abitare o credenti per abitudine di famiglia o non credenti affatto: i moderni, coloro che per qualche ragione si ritengono tenuti a non riconoscere²¹⁶ alcunché di sovrannaturale. Fra questi si incontrano i più aspri bigotti. Ma qui incontriamo anche l'essere più peculiare del momento: chi non appartiene a una confessione, ma neppure alla bigotteria laica (credere nella scienza, credere nel socialismo, credere nell'individuo, credere nel libero mercato, credere nel proletariato, credere nel progresso). Che cosa penserà allora? Riappare qui l'intatta discriminazione: fra chi usa categorie sacrificali e chi le

rifiuta. Nietzsche parla sin dall'inizio in termini sacrificali, come vuole Dioniso, il suo dio; Carnap parla come i molti che considerano il sacrificio una superstizione, in quanto eminentemente inverificabile; Freud vuole svelare il sacrificio originario; Jung vuole che il sacrificio si compia. La letteratura non ha neppure bisogno di parlare del sacrificio: in una certa sua forma la letteratura assoluta (genealogia della *décadence*: Baudelaire, Mallarmé, Benn; o Flaubert, Proust) la scrittura assume i tratti dell'offerta sacrificale, che implica una qualche distruzione dell'autore. La Romantik è il grande risveglio del sacrificio. L'oscuro, l'impuro, l'incontrollato, il paesaggio, l'incongruo, il sonnambolico, il sentimentale, il presago, il passionale: tutto ciò che, con qualche goffaggine, la speculazione poté definire il Negativo, era la sua terra: nuova terra sacrificale, dove di nuovo si incontra l'ebbrezza delle cose doppie, ogni volta vivificanti e distruttive, come un tempo era stato soltanto attorno al palo del sacrificio. Ma nessuno ora potrà assumere il ruolo di officiante, né di sacrificante: in mancanza di un rito, di un ordine, sussiste solo il ruolo della vittima, che vaga nella foresta, selvaggina di Rudra, in attesa delle sue frecce mortali. E' la consunzione di Novalis, di Keats. Per Holderlin, Rudra è Apollo, che lo colpisce a Bordeaux. Quando lo scrittore diventa ufficialmente *maudit*, con Rimbaud è già tempo di cambiare: è ora di vendere armi a Harar. La vittima scopre con tristezza che il mondo le ha già preparato una arcaica nicchia. Occorre tornare nella foresta. Nella città si sarà anonimi, poco visibili, si scriveranno lettere commerciali in inglese, si siederà al caffè dopo le ore di ufficio: la foresta è il baule di Pessoa, folto di nomi. Perché la società sperimentale prendesse la parola non occorre certo aspettare Lenin, e tanto meno Hitler, epigoni che si trovarono soltanto ad avere i mezzi adeguati

per attuare le visioni bonificatrici di tanti loro predecessori. Nella sua faccia fredda e inventiva, che è la faccia tecnica, la società sperimentale è beffardamente silenziosa, anonima, si preoccupa soprattutto di stabilire nuove procedure nelle fabbriche, negli uffici, nelle banche, nelle campagne. Nell'altra faccia, quella verbosa e progettante, la società sperimentale trova il suo timbro originario nelle voci dei Giacobini provinciali. Parla Leclerc, deputato del comitato lionese ai Giacobini di Parigi, il 12 maggio 1793: «Occorre costituire il machiavellismo popolare; occorre far sparire dalla superficie della Francia tutto quel che c'è di impuro». Davanti ai Giacobini di Strasburgo parla Baudot, il 19 frimaio dell'anno II: «Gli egoisti, gli imprevidenti, i nemici della libertà, nemici della natura intera, non devono essere annoverati tra i suoi figli. Non sono forse nella stessa situazione di tutti coloro che si oppongono al bene pubblico o anche soltanto non partecipano a crearlo? Distruggiamoli interamente... Fossero pure un milione, non si sacrificerebbe forse la ventiquattresima parte di se stessi per distruggere una cancrena che potrebbe infettare il resto del corpo?». Ma queste voci tremano ancora di qualche indignazione. Non hanno la purezza di chi è assorto soltanto nel bene futuro, come M. d'Antonelle, il quale riteneva che «per costituire la repubblica occorre stabilire l'uguaglianza approssimativa della proprietà e, a questo fine, sopprimere un terzo della popolazione». Con questa sobria soppressione di «un terzo della popolazione», perché finalmente il denaro, la proprietà non fossero così disparati, ma giudiziosamente conformi, si intendeva sradicare ogni possibilità di insolenze sontuose, di cocottes, di giochi d'azzardo, di vasti spazi vuoti, come an-218 che si condannava ogni dissipazione di esprit, contraria per essenza alla virtù repubblicana. Quella oscura proposta dà

voce, nella sua netta scansione, nella sua ansia di mediocrità, a quel pensiero che in seguito avrebbe solo aggiunto, quale variante e pimento, la specificazione degli Ebrei o dei kulaki o dei nemici di classe in genere come primi candidati a far parte di quel «terzo della popolazione». Burckhardt riconobbe nelle proposte dei Giacobini provinciali «il nucleo più intimo della Rivoluzione» e annotava: «Qui trapela chiaramente la nuova Francia; non si mira al socialismo o al comunismo, con i quali si arriverebbe soltanto a una media miseria universale e all'uguaglianza dei godimenti (mentre si vuole l'uguaglianza dei diritti, con la segreta riserva di sopraffare poi gli altri), bensì si vuole nuova proprietà privata, distribuita in modo più o meno uniforme, ma in misura abbondante; e perché questi eletti stiano bene, una grande massa deve morire. Il fine è il benessere francese moderno». Dalla sua specola di Basilea, illuminato dall'odio, Burckhardt aveva riconosciuto come astri della stessa costellazione l'ottundente benessere del capitale e la miseria punitiva del socialismo. La fede primordiale, quella a cui tutte le altre conducono, è l'affermazione della «nusquam interrupta connexio», dell'interdipendenza universale. La scelta di riconoscerla, anche se non necessariamente la pretesa di conoscerla. L'altra possibilità, quella di negarla, permette di credere soltanto a ciò che si sceglie, che si conviene di scegliere. Qui il senso non c'è, il senso viene dato ogni volta. E, come viene dato, così viene tolto. Le potenze trovano molte immagini l'albero, la rosa, il loto, il melograno, tutte le forme della natura dove manifestarsi. La connexio ha invece bisogno, per manifestarsi, di un atto, di un processo: il sacrificio. Ed è questo l'unico atto che sia adeguato a tanto: perché contiene in sé la morte, e nella morte l'uccisione, la violenza e la vita che circola. Sacrificio è l'atto

in cui si compendia il processo del tutto. «Orate sine intermissione»: questa parola paolina sta sulla soglia del tempo lineare: una linea dove si aprono voragini, quelle a cui accennano i numeri reali nel disporsi sulla retta. Nulla è meno omogeneo del tempo lineare: scansione di vuoti e di pieni, accensione momentanea, irrelata, urto di incompatibili, la doppia vita del discreto e del continuo. Ma non questo, ora, lo definisce, bensì il suo non poter tornare su se stesso, il suo non essere periodico. Questo permette di pensare a un atto che avvenga «sine intermissione»: la preghiera ininterrotta. Prima, la preghiera aveva ogni volta un suo momento. Ora la scrittura del cielo non dice più il momento giusto, prima del quale l'azione sarebbe sacrilega. Il momento, ora, è sempre giusto e sempre sbagliato. L'unica via d'uscita è un atto perpetuo: «Orate sine intermissione». La cerimonia del sacrificio è introdotta e accompagnata da canti, formule, gesti minuziosamente stabiliti. Ma procede tutta verso un centro che è prossimo al silenzio, un mormorio inarticolato (anirukta), grani di sabbia della vita inesauribile, attorno al momento dell'immolazione.

Allora i presenti distolgono lo sguardo e bisbigliano le ultime formule. Spicca soltanto la voce neutra, sobria, del sacerdote che indica al sacrificante i gesti dell'uccisione. «Agone?» chiede il victimarius o popa (il boia). In quella domanda, nella cruda dizione romana, il ricordo dell'antica percezione: che ogni azione è uccisione. Al cenno di assenso del sacerdote, il victimarius immergeva il coltello. L'India preferiva non vedere il sangue: un laccio strangolava la vittima. L'estinguersi del sacrificio. La vittima perde gradualmente il suo potere: distacco dall'animale, non lo si riconosce più tanto vicino da poterci sostituire; rifiuto della vittima umana, ormai protetta dalla legge. L'ultima vittima

sarà allora un dio condannato dalla legge. Il passato precristiano è tutto un lungo processo di eufemizzazione, edulcorazione del sacrificio. Con Cristo, il sacrificio ritrova improvvisamente la sua crudezza, torna a svelarsi linciaggio e al tempo stesso il ciclo del sacrificio viene sigillato, perché nessun sacrificio potrà far seguito a quello di Cristo, se non una continua commemorazione del sacrificio: la Messa, che pretende di sfuggire all'effusione di sangue («incruente immolatur»). Più che l'atto di assimilare un pezzo di pane e qualche sorso di vino al corpo e al sangue del dio-vittima, ciò che segna una cesura invalicabile rispetto al precedente è che d'ora in poi non si uccidono più animali sugli altari, non si cercherà più di espellere il male «sanguine taurorum et hircorum». Con l'era cristiana scompare dal rito l'effusione di sangue: premessa per il dissolversi del rito stesso. Il passo successivo esige una versione secolare del sacrificio, col regicidio: Carlo I, quindi Luigi XVI, doppio sigillo: e, anche qui, un singolo, irreversibile fatto, l'uccisione di quella vittima, vale a introdurre un'età in cui non solo non si dovranno sgozzare i capri sugli altari, ma neppure commemorare i re decapitati. Poi la parola «sacrificio» torna a trionfare nell'agosto 1914. Non si tratta ora di un meschino essere singolo: una intera generazione di anonimi viene innalzata alla nobiltà della vittima e calata nelle fosse, che ora sono trincee.

LA DOTTRINA DELLA FORESTA

I veggenti vedici considerarono innanzitutto la nascita come assassinio.

Il mondo delle origini era soffocante, troppo denso, vischioso, fondo di palude cosmica. Era un immenso animale arrotolato, che covava la vita nelle sue viscere. Finché un puntello non viene posto tra le fauci dell'animale: allora dall'oscurità si sprigiona l'Aurora e le cose si dispongono nell'ordine articolato, spaziate e respiranti, ricevono il «dono» del rta. Quel puntello che costringe le fauci a rimanere spalancate è l'asse del mondo, è la separazione fra cielo e terra, è il re con le braccia levate mentre viene consacrato nella cerimonia del rajasuya. Intorno a questo gira ogni ruota, divisa in raggi, mentre in origine la ruota era unica, immobile e piena. Varuna è il dio grazie al quale «si è aperta la via del rta, per221-222 giungere felici all'altra sponda, la strada del cielo è diventata visibile». Varuna è colui che «ha drizzato il puntello nello spazio senza fondo»; colui che «ha preparato al sole una vasta via perché la seguisse». Ma Varuna è anche il luogo stesso delle origini, «ha misurato la prima creazione» con il potere che più gli appartiene: maya, la «magia misuratrice» secondo l'illuminante traduzione di Lilian Silburn. Il laccio con il quale punirà le sue vittime unisce in lui per sempre questi due aspetti:

Varuna è le acque indifferenzianti e Varuna è il rta, l'ordine differenziante. La tessitura dell'articolato è lacunare, sfugge all'angustia matriciale (radice angh), permette di abbandonare le membrane dell'embrione, introduce alla nascita in quanto essa è comunque un violento isolarsi dal resto, la recisione dell'ultimo laccio di Varuna: il cordone ombelicale. Questo processo metafisico diventa romanzo e avvia la storia umana quando Indra volle ripetere l'impresa di Varuna, e così appropriarsene, quando volle «allontanare ancora di più il cielo e la terra». Allora Indra «colpì con forza il serpente Vrtra, che celava in sé le acque, avvolto nelle tenebre» e si impadronì del soma. E' l'archetipo di ogni uccisione del drago. Tao Tieh, Tiamat, Minotauro, Marduk, Teseo, san Giorgio e quanti altri ci vengono incontro. L'impresa violenta di Indra introduce a un nuovo regime della sovranità. Indra la usurpa da Varuna, ma Varuna rimane la fonte di ogni sovranità, quella che non ha nulla da conquistare ma nutre ogni conquista. Il re consacrato siederà su un trono che è «l'ombelico e la matrice della regalità, di fatto equivalente all'acquea residenza di Varuna». Ma Indra che uccide Vrtra è anche il re che nasce e abbandona su un formicaio, che qui sta per la matrice, i resti della sua placenta.

Ora per lui essi sono il male (papman), perché lo soffocherebbero nella vita fra cielo e terra. L'eroe assassino, che vuole nascere, si muove attraverso le viscere del mostro, nelle composite volute del tao tieh prima di raggiungere la sua bocca, che lo sputerà alla luce. E' Teseo che deve percorrere tutto il labirinto prima di poter vedere, faccia a faccia, il Minotauro. La peculiarità irriducibile del labirinto è nel suo essere un filo continuo, un lungo laccio arrotolato su se stesso.

Come Varuna, che è l'articolazione stessa, ma collegata

da nesso indissolubile a un'origine inarticolata; come il sutra, il «filo» che «dal punto di vista sia macrocosmico sia microcosmico collega tutti gli stati di esistenza fra loro e con il loro Principio», il filo di cui si dice: «colui che conosce questo filo, questo agente interno, quegli conosce brahman, conosce i mondi, conosce gli dèi, conosce l. atman, conosce tutto». Per vedere il labirinto da fuori, e ucciderlo nella figura del Minotauro, occorre averlo percorso sino al suo centro, che è la bocca da cui si esce nello spazio delle cose isolate, separate, disposte in un'articolazione precaria: lo spazio dove il sacrificio deve incessantemente tessere un'aerea connessione, fra vuoto e vuoto. Il pericolo dell'eroe che al tempo stesso uccide e nasce è di perdere il contatto con la sua vittima cosmica, con il suo nemico, che è però fonte di ogni potere: con le acque. Le Madri goethiane sono una figura di Varuna. Perciò alla nascita fa seguito il battesimo, perciò l'erede al trono viene unto nella cerimonia in cui lo si consacra re, perciò il giovane vitello viene leccato dalla madre subito dopo la nascita, perché non si inaridisca, perché ricordi l'acqua originaria, l'«oceano nascosto» di Varuna. La legge è sempre doppia: legge in quanto regola del mondo, legge in quanto regola degli uomini fra loro. La prima appartiene a Varuna; la seconda a Mitra. Ciascuna ha le sue prescrizioni, i suoi delitti, le sue punizioni. La loro azione può essere concordante e allora i due dèi si accostano nella perfetta complementarità del duale unitario: Mitra-Varuna. La dolcezza civilizzatrice di Mitra, «amico di tutti», può essere tale solo in quanto si staglia sul fondo oscuro e remoto della sovranità di Varuna. «Mitra è questo mondo, Varuna è l'altro mondo» enuncia nettamente il Satapatha Brahmana. Mitra è il mondo degli uomini, Varuna è tutto il resto che perennemente lo circonda, che può stringerlo come un laccio. Scaricandosi a poco a poco del

mondo, e del terrore che emana, gli esseri uniti dal contratto sociale si sono indotti a riconoscere soltanto Mitra, che è innanzitutto dio del contratto. Così quell'unica legge, che era la «mite legge» di Stifter finché conviveva con l'ordine di Varuna, si è oscurata, perché intorno ad essa si è addensata sempre più l'ombra non riconosciuta della divinità compagna. Intanto i lacci di Varuna continuavano a stringere le loro vittime, ora ignare del luogo abissale da cui i lacci erano gettati, ignari persino che si trattasse di altrettante sentenze di una legge non più decifrata. Si pone, alla fine, la questione più ingenua, la più importante: sono vere le connessioni (bandhu) vediche? Studiandole, ricostruiamo a poco a poco il loro mirabile intrico, che si estende su tutto. E siamo costretti, dal tempo in cui siamo nati, a guardarle come una immensa cattedrale di fiammiferi, perfetta superfluità. Sappiamo che la vita si riproduce lo stesso, anche senza il loro aiuto. Ma sentiamo anche un'attrazione invincibile per quello spessore onniavvolgente di risonanze. E, qualsiasi cosa pensiamo, a un certo punto ci accorgiamo che stiamo utilizzando, senza saperlo, qualche lembo di quel manto sommerso. L'unica forma di vita che riesca a rinunciare totalmente alle connessioni vediche è quella di Bentham, il nostro Faraone, oggi mummia a Londra. Una vita ignara. Le connessioni vediche sono grandiosamente superflue, Bentham è grandiosamente inadeguato. Noi siamo nel mezzo, oscillanti. Nulla è così ripugnante o così penoso come il linguaggio del sacrificio sulla bocca di chi ne ignora i presupposti. Nulla è così devastante come l'atto del sacrificio nelle mani di chi ne ignora i presupposti. Nulla è così irrimediabile come il ritorno delle parole e dell'atto del sacrificio in chi ne ignora i presupposti. Varuna è l'origine che impedisce di vivere e senza la quale non si può vivere.

Per cominciare a vivere, occorre recidere i lacci di Varuna; per continuare a vivere, occorre essere unti, inumiditi dal suo liquido primordiale. Dopo anni di ricerche, due grandi studiosi così parlarono dei veggenti vedici: Lilian Silburn «Agli occhi dei rsi vedici l'immediato, il primitivo ha l'aspetto dell'amorfo, del multiforme, del precario. La successione dei giorni non è assicurata, la stabilità cosmica ha continuamente bisogno di essere rinsaldata. Il cosmo vedico è in effetti un doloroso cosmo dell'angoscia, della contrazione e della strettura (amhas), che riveste la forma delle tenebre (tamas) e del flusso (salila), a immagine del mare tenebroso delle origini, l'arava senza limite, senza misura e senza forma, che minaccia di inghiottire tutto. ... «Per i rsi dei Veda nulla sembra sicuro: né la vita degli umani, né il sorgere del sole, né il cadere delle acque. Per questo la maggior parte degli inni del Rgveda obbedisce a uno stesso schema: si ricorda al Dio invocato l'impresa soccorrevole che un giorno egli ha compiuto in favore di tale o talaltro personaggio cosmico o sacrificale e, nel corso delle due ultime strofe, lo si implora di rinnovare la stessa impresa all'alba di quel giorno, poiché generalmente si desidera essere protetti dall'angoscia che accompagna l'assenza notturna del puntellamento». J. C. Heesterman «Per il pensatore vedico l'intero universo si muoveva incessantemente fra due poli morte e rinascita, integrazione e disintegrazione, ascesa e declino che operando l'uno sull'altro avviano il ritmo ciclico del cosmo. In questo mondo di forme fluttuanti non ci sono linee nette e decise; entità e nozioni concettuali ben diverse si scambiano di posto con preoccupante facilità. Tutte le cose, nozioni, entità, potenze sono connesse fra loro.

Nondimeno questo mondo non è il caos che sembra a prima vista. Il punto che importa per il pensatore vedico

non è di sbrogliare e differenziare concettualmente entità e nozioni diverse ma cogliere, conoscere le loro connessioni (bandhu). Nel corso di questo processo le connessioni venivano a convergere sempre di più e alla fine, come si rivela nei testi delle Upanisad, la coerenza interna dell'universo venne formulata nella connessione ultima: tat tvam asi. Nel suo principio, questa identificazione dell'uomo con il cosmo è presente nel pensiero ritualistico. Il luogo del sacrificio, in virtù del codice delle connessioni, è identico al cosmo: i tre fuochi sono le tre divisioni dello spazio, il corso del sacrificio rappresenta l'anno. Sul luogo del sacrificio il dramma cosmico di morte e rinascita, integrazione e disintegrazione, ascesa e declino viene messo in opera e, per converso, in virtù dello stesso codice delle connessioni, viene a premere sul macrocosmo. Al centro del mondo sacrificale sta il sacrificante, a beneficio del quale i processi cosmici vengono messi in moto dai ritualisti, che conoscono le connessioni. Così il mondo intero è centrato sul sacrificante, che «diventa tutto questo» e rappresenta nella sua persona il dramma cosmico». In un memorabile saggio del 1959, Louis Dumont riconosceva nel sannyasin, nel «rinunciante» indiano, il primo esemplare dell'individuo, in una accezione che, dopo molte avventure, giunge sino all'Occidente di oggi. Ma, forse per un eccesso di devozione alla teoria weberiana dei tipi ideali, Dumont accentuava fortemente, in quel saggio, la contrapposizione fra sannyasin e brahmano, appagandosi perfino nel vederla confermata dalle loro immagini oggi canoniche: da una parte «la persona emaciata del sannyasin, con la sua ciotola, il suo bastone e la sua veste arancione»; dall'altra il «brahmano, che possiamo rappresentarci quale già si vede sul portale nord di Sanchi (Vessantara Jataka) come un personaggio dal ventre prominente, che esprime una

mescolanza inimitabile di arroganza e avidità». Quale contrasto è più evidente, più radicale? Ma quanta parte, in quell'immagine del brahmano, è dovuta ai sacerdoti maligni di De Mille, nonché all'incalzare del kaliyuga? Se torniamo a porci all'interno dell'evolversi del sacrificio vedico, in quel groviglio tutto è di nuovo revocato in dubbio, il passaggio e il contrasto non sembrano più così bruschi. Alla fine, il sannyasin potrebbe apparirci come il frutto estremo del sacrificio vedico, intriso di tutte le sue linfe, premessa di vicende inaudite prima fra queste il buddhismo, ma comprensibile soltanto se ci si addentra e ci si perde ancora una volta «nelle foreste e nelle forre del sacrificio». «Per così dire attraverso le crepe del sacrificio classico» Heesterman è riuscito a intravedere il profilo di una fase pre-classica del sacrificio vedico, in una trascinante analisi à la Mauss (e Granet). La sua visione stereoscopica permette di isolare e disporre su piani diversi le tracce dell'evolversi del sacrificio vedico, forma mirabilmente complessa e articolata perché è essa stessa l'archetipo di ogni articolazione. Cardine liturgico del sacrificio classico è il rapporto fra lo yajamana il «sacrificante», che procura le offerte, dà il suo tributo agli officianti (la daksina) e raccoglierà i frutti del sacrificio e il brahmano, suprema autorità nella cerimonia. E' un rapporto di complementarietà delicata e tortuosa, di indissolubile complicità, di celata avversità, tanto da meritare un posto a sé fra i centouno valori del caso genitivo elencati dal grammatico Pataijali: il rapporto srauva (liturgico), a ricordarci che «il sacrificio è senz'altro una relazione fra i mortali e gli immortali, fra i mortali e i morti, ma è altrettanto una relazione, interpersonale e sociale, dei mortali fra loro». Dietro questa relazione si colgono alcuni tratti che Heesterman ha collegato a un'altra immagine, più antica: quella di una rivalità mortale, perché ha la morte

come oggetto della contesa. Nel dare sacrificale vi è un doppio gesto: un dare del yajamana agli Invisibili e un dare del yajamana al visibile brahmano, che lo assiste nella cerimonia. E dal yajamana il brahmano riceve due doni: la «parte ferita del sacrificio, la parte di Rudra», il punto del corpo della vittima che ha ricevuto l'offesa mortale, piccolo come una bacca; e la daksina, che Bloomfield, sempre in ossequenza alla visione dei sacerdoti maligni e rapaci, proponeva di tradurre bakchich. Il dono sacrificale del yajamana al brahmano è il prototipo del dono avvelenato: si dà ciò che è più pericoloso, ciò che contiene il pericolo stesso: la morte. E ciò non vale solo per la «parte ferita», ma per la daksina, che è assimilata al corpo smembrato di Prajapati. La liberalità del patrono sacrificale è dunque innanzitutto un liberarsi del sovrappiù temibile della vita, il cui peso ricade sul brahmano. Questo dono è una sfida e una trappola e dietro quel gesto Heesterman ricostruisce un diverso scenario: l'area sacrificale come arena di uno scontro violento e insieme tavola a cui si accoglie l'ospite. Ogni sacrificio è ordalia, urto incerto di forze, esposto ai soffi del cielo, ordinato secondo un ciclo che conosce due punti di rovesciamento drammatico: i due equinozi. Chi sacrifica mostra quanto a lungo riesce a rimanere in contatto con la «parte di Rudra», variante della «parte maledetta», e in quale modo riesce a sbarazzarsene. Come per primo intuì Mauss, nel sacrificio è decisivo saper entrare: ma altrettanto lo è saperne uscire. La daksina, questo sacro salario, «è il prezzo da pagare perché il corpo profano del sacrificante torni al suo possessore», perché lo yajamana possa tornare illeso alla vita comune. In essa riconosciamo le tracce del sacrificio pre-classico, immane partita a palla avvelenata. Svelando lo scenario di quella fase del sacrificio, Heesterman modifica radicalmente la nostra visione del

brahmano: l'essere puro per eccellenza era dunque in origine l'opposto: colui che assumeva in sé ogni impurità, accettandola nel dono che gli passava l'impuro yajamana. Il brahmano è «il bhisaj, il guaritore del rituale, ma questo in origine deve essersi riferito al guarire la morte. Poiché il sistema classico non ammette l'impurità ma soltanto l'infrazione delle regole del rituale, la funzione del brahmano venne trasformata in quella di correggere gli errori rituali. Ma nel sistema pre-classico il suo ruolo era quello di assumere su di sé la morte e l'impurità». Nell'evolversi del sacrificio vedico è racchiuso, come in una sfera di massima densità, molto di ciò che si sarebbe manifestato poi altrove, diluito nei secoli. Il brahmano, che in origine sosteneva tutto il peso dell'impurità, diventa l'immacolato specialista del silenzio, che interviene soltanto per correggere gli errori degli officianti. E' questo il passaggio che in Occidente si presenterà, fra clangori filosofici, come transizione dal mondo tribale del sacrificio al mondo della legge nella polis. Per gli indiani, meno tracotanti e meno disinvolti nello scaricarsi del mondo, fu solo uno spostamento nelle procedure rituali. Ma questo passaggio creava le premesse da cui si sarebbe sviluppata la figura del sannyasin, il rinunciante che abbandona innanzitutto la scena del rito. Per Dumont, questo essere al margine della società, questo primo «individuo-fuori-del-mondo» è l'innovatore per eccellenza nel pensiero indiano, addirittura «responsabile di tutte le innovazioni religiose che l'India ha conosciuto». E' lui l'eccentrica figura che finirà per spezzare dall'interno ogni cornice olistica e diventerà infine «individuo-nel-mondo», quindi per il mondo moderno occidentale il canone stesso dell'uomo. Intricati percorsi, ironie. Ma, come ha mostrato Heesterman, il sannyasin non è certo una figura che si

discosta bruscamente dal mondo del sacrificio e ad esso si oppone. Al contrario, il sannyasin è il perfetto risultato del lungo, sottile, lacerante evolversi di quel mondo. Se il sacrificio vedico è il più grandioso, il più coerente, il più minuzioso tentativo di affermare il tutto del mondo, proprio il rigore di questa impresa produce una invincibile angoscia. In migliaia di prescrizioni, in migliaia di connessioni, in migliaia di dettagli mitologici il sacrificio vedico dichiara se stesso.

Ma quanto più si accumulano i testi, quanto più capillare diventa l'ordinamento degli atti, tanto più ci si sente sfiorati dall'impotenza e dall'estenuazione. Il sacrificio, che mira a costruire il mondo perché sia possibile viverci, tende a invadere ogni frazione del tempo che il mondo ci concede. Fondamento del sacrificio è il desiderio, desiderio di un frutto che è il mondo stesso, ma l'analisi scopre che il desiderio fatalmente imprigiona e soffoca come le tre membrane che minacciano il neonato, come l'eccessiva pienezza dell'indifferenziato, da cui il sacrificio si propone di liberarci. In quelle tre membrane abbandonate nella cerimonia, sacri resti del sacrificio che contengono il germe del mondo di un ciclo futuro, il brahmano finisce per vedere il mondo stesso. E allora balena un'ulteriore, vertiginosa possibilità: non più costruire il mondo, ma liberarsene. E' l'origine della rinuncia. Celato nella foresta, il brahmano divenuto sannyasin non tenterà più di affermare il mondo, ma mirerà alla moksa, alla «liberazione dal mondo». L'oscura nascita del buddhismo si profila allora come l'ultimo atto nell'evolversi del sacrificio vedico. Il passo decisivo è la scelta del rinunciante che rifiuta di mangiare carne animale. La maestà del sacrificio sussiste finché un essere viene ucciso sull'altare. Se ciò non avviene, il sacrificio è pronto a trasformarsi in legge morale. Ma la

peculiarità del sannyasin è nel rinunciare a qualcosa che pur riconosce essere il fondamento dell'ordine: l'uccisione. Non c'è, nella sua scelta, alcuna traccia del rifiuto illuministico della religio maligna, come in Lucrezio, ma la decisione di rimanere in un al di qua della vita che possa alla fine trasformarsi in un al di là. Per i veggenti vedici il sacrificio coincideva con l'ininterrotta costruzione del mondo. Suo fondamento era il desiderio, suo fine il frutto del desiderio. Le azioni si concatenavano in una cosmica partita di dare e avere. Il *do ut des* romano, crudamente giuridico, aveva qui la sua controparte nel : *dadami te, dehi me* («io ti do, dammi») isolato da Mauss. Ma allora erano in gioco ogni volta le sorti dell'intera esistenza, che in ogni attimo periclita, non già la fortuna del singolo. Appunto perché i veggenti vedici si erano gettati in questa sconfinata dilatazione del desiderio e dei suoi frutti, la più tarda riflessione upanisadica, sigillata infine nella Bhagavad Gita, poteva giungere alla scoperta che è il segno incancellabile dell'India: il distacco, nome metafisico della rinuncia al frutto del sacrificio. Il sacrificio in quanto azione (*sacra facere*) si restringe prima nell'unico atto del brahmano: mangiare la parte pericolosa della vittima, la «parte ferita».

Si annulla infine in quanto atto visibile nel rinunciante, che rinuncia del tutto ad aver contatto con l'uccisione. Ma dal rinunciante, dall'«individuo-fuori-del-mondo», ancora obbediente all'attitudine sacrificale, attraverso una serie di frastagliati passaggi, che Dumont ha appena cominciato a ricostruire, si passerà all'«individuo-fuori-del-mondo» del cristianesimo, e da questi all'«individuo-nel-mondo» definitivamente delineato da Calvino, che contiene «in se stesso, celato nella sua costituzione interna, un elemento non percepito di extra-mondanità». Questo paradossale erede del rinunciante indiano non è altri che il moderno

individuo occidentale: una volta rientrato nel mondo, finirà per usarlo con una spregiudicatezza e un disprezzo prima ignorati. Dal sacrificio, attraverso il brahmano, al rinunciante. Dal rinunciante, attraverso l'individuo, alla tecnica. Il processo che si era avviato come impresa di massima affermazione del mondo (e dominio devoto del mondo) nella dottrina dei veggenti vedici e si era contratto sino alla negazione analitica del mondo (con Buddha), torna a espandersi dal rinunciante, l'«individuo-fuori-del-mondo», sino a sfociare nell'«individuo-nel-mondo» emancipato e illuministico e, attraverso di lui, nell'anonimo soggetto della tecnica, in quanto impresa di dominio, controllo, affermazione anche se non si sa più bene di che cosa, perché i quanti hanno nel frattempo dissolto il mondo di là da ogni possibile localizzazione. Ora il nome del nuovo sacrificio sarà: esperimento. L'attitudine sacrificale vi continua a operare, ma ignorata, inconsapevole. Là dove affiora viene respinta, giustamente, come un relitto. Nel mondo occidentale, governanti e giornali parlano spessissimo di «sacrifici», quando l'economia esige misure drastiche. La frequenza della parola è ormai di poco minore a quella di termini tecnici come «inflazione». E' un altro dei tanti segni della presenza dell'arcaico. Nell'uso attuale, «sacrificio» è parola di copertura per una serie di interventi economici che implicano la rinuncia ad alcuni beni da parte dei singoli. Ma in questa accezione scompare dalla parola il suo senso irriducibile: la distruzione. Qui nulla deve essere distrutto. Si suppone che i beni a cui si rinuncia serviranno tanto più, tanto meglio in altri usi. Una parte del denaro che sarebbe stata bruciata nell'acquisto, immagine del gioco e del piacere, andrà a nutrire i fondi dello Stato. L'uso della parola «sacrificio» sarebbe perciò incongruo, se non valesse a ribadire che la controparte sovranaturale del singolo è la

società stessa: sovrannaturale perché sa utilizzare, sa far fruttare nell'invisibile ciò di cui il singolo si spoglia. C'è invece un vero sacrificio, implicante perciò la distruzione, che va avanti in ogni istante sul pianeta: l'esperimento.

Qui il presupposto è la cancellazione di ogni metafisica memoria del sacrificio: così estrema che, per un sinistro lapsus, in gergo di laboratorio si usa dire che vengono «sacrificati» gli animali quando li si elimina dopo averli usati negli esperimenti. Ma lo stesso scienziato che pronuncia queste parole, una volta uscito dal laboratorio non saprà più dare un significato al termine sacrificio: lo guarda come un superstizioso rottame, mentre gli economisti non si sentono imbarazzati a usarlo. Questa tenaglia di un sacrificio compiuto innominabile e di un sacrificio fittizio, ma sempre nominato, stringe silenziosamente il mondo. Finché un giorno le divergenze e le contraddizioni nell'uso della parola «sacrificio» vengono annullate: con la guerra, il più ricco fra gli esperimenti. Ora il «sacrificio» occupa le prime pagine dei giornali ancor più che durante le crisi economiche e tutti sanno che esso ha a che fare con il sangue, con la distruzione e con la morte. Soldati in divisa vengono intervistati e si dichiarano pronti al «supremo sacrificio». La nazione intera si dichiara pronta ogni giorno al «sacrificio». Rimangono, alla fine, i monumenti ai caduti.

ARCHIVI E FUOCHI FATUI

La storia non ha alcuna ragione essenziale per distinguersi dalla letteratura. «Carmen solutum» la chiamava già Quintiliano. Senza coazione metrica, senza preordinata gabbia formale, la ricerca storica è il graduale costruirsi di una memoria artificiale, lo sciogliersi successivo dei lacci di una serie senza fine di scatole di cartone negli archivi. Ciascuna, come un locus della mnemotecnica, racchiude una essenza psichica, che la storia sprigiona. La storia giunge a se stessa quando decide di far parlare solamente le fonti e capisce che le fonti sono qualsiasi cosa. E' la Griechische Kulturgeschichte di Burckhardt a isolare nella storia questo carattere necromantico. Nella voracità verso le più irrilevanti minuzie, nella capacità di assorbire scaffali di carte pronte a sbriciolarsi, interrogatori che forse non furono mai letti da nessuno, neppure dallo scrivano che li vergava, la storiografia degli ultimi decenni ha proceduto su questa strada, anche se generalmente ingannandosi sulle proprie ragioni: drappelli di ricercatori pensavano di avvicinarsi di più al certo, elaborando montagne di carte; o addirittura credevano, dispiegando numeri e tabelle, di assimilarsi alla scienza. E invece, quanto più accerchiavano i dati bruti, tanto più lasciavano emergere la natura di muto enigma che ha ogni traccia storica. Dietro quei nomi, quegli atti notarili, quegli incartamenti giudiziari si apriva

l'immensa afasia della vita che si chiude in se stessa, senza contatto con un prima e con un poi. La storia offre i propri dati segnaletici per garantire la propria scomparsa come persona. Il vero storico, allora, è colui che traversa il loquace deserto degli archivi per giungere, con l'aiuto della fortuna, della polvere scossa da un fascicolo giusto, a quei rari punti in cui i nomi assordanti cominciano a risuonare fra loro sul fondo del silenzio, acquistano un profilo irripetibile, come un abitante del nostro quartiere che abbiamo talvolta incrociato per strada e ora lascia aperto uno spiraglio sulla sua disastrosa intimità. Cobb ricorda il suo «zio favorito», un medico di campagna che lo prendeva spesso con sé nei suoi giri: «Era un pettegolo terribile, aveva un inesauribile spirito inquisitivo verso la gente, anzi potrei dire addirittura che si era dedicato alla medicina per poter entrare nelle case della gente; io rimanevo seduto nella sua macchina mentre faceva i suoi giri e, dopo ogni visita, lui tornava alla macchina con aria trionfante portando con sé qualche nuovo campione di malizia, un po. come un ricercatore dopo una buona giornata alle Archives Nationales». Come lo zio medico amava entrare nelle case altrui, così il piccolo Cobb apprezzava i frequenti traslochi della sua famiglia: «Devo dire che tutto sommato mi piacevano, perché in questo modo avevo la possibilità di vedere l'interno di un'ampia varietà di case; e per tutta la mia vita ho sentito una spinta quasi ossessiva a mettere il mio piede nella porta, ad andar dietro la facciata, a entrar dentro. Dopo tutto, il fatto di essere, o diventare, uno storico ruota soprattutto intorno a questo a questo desiderio di leggere le lettere degli altri, di irrompere nella loro vita privata, di penetrare nella stanza segreta». Ma quella «spinta quasi ossessiva» era esattamente opposta a quella del cultore di aneddoti quali segni di familiarità con i Grandi. Il vero storico è il primo

nemico di ogni cacciatore del Memorabile. La sua ambita preda è innanzitutto ciò che alla memoria è sfuggito, che aveva tutte le ragioni per sfuggirle. Dopo un lungo addestramento in questa lotta con l'opaco potrà misurarsi con i personaggi plutarchei, quelli che invece sono resi invisibili dall'eccesso delle testimonianze, solido carapace che la storia secerne per allontanarli da noi. Alla fine della sua proterva ascesi lo storico vuole incontrare Napoleone come uno sconosciuto. Allora si congiunge con il visionario e può arrivare all'insolenza di cominciare un libro come Léon Bloy: «La storia di Napoleone è certamente la più ignorata di tutte le storie». Una storia intermittente, quantica. Espansione di tracce fosforescenti. Vasta oscurità protettiva. Barbagli elettrici.

Accertabilità della singola scena, anche della polvere posata sui mobili. Assoluta incertezza della sequenza. Vaniloquio delle forme. Riposo di sera notturna. Il 22 luglio 1809 apparvero, nei pressi del villaggio di Nordendaal, oggi scomparso dalle carte, tre falsi marinai. Molti ebbero modo di vederli, nel paesaggio piatto che non permette di nascondersi. Erano venuti per uccidere e rapinare una coppia di anziani locandieri. Uno di loro tagliò la gola a Elisabeth van Aart con un coltello a serramanico mentre lei gli mostrava il letto dove avrebbero dovuto dormire. Trovarono un po. di fiorini e qualche gioiello.

Portarono via anche vino e cibo. Bevvero una bottiglia lungo un corso d'acqua. La mattina dopo cantarono un requiem per le anime dei due assassinati nella chiesa del villaggio di Essen, alla frontiera. Lo stesso fecero ad Anversa, pochi giorni dopo. Li videro in varie bettole, giocarono a carte, straparlarono, dormivano in tre in un letto. Ad Anversa bevvero con tre filles de joie alla locanda «la Vigne» e furono arrestati mentre stavano tornando alla loro

locanda, «le Cygne». Il 28 febbraio 1810 i tre falsi marinai furono impiccati sulla piazza davanti al municipio di Steenberg e rimasero appesi sino al tramonto. Sulla testa di ciascuno si vedeva una tavoletta di legno, che portava scritto: «Assassino di due persone». Cobb ha studiato gli incartamenti di questo crimine sordido e stupido. Nulla vi è, in questa storia, che possa eccitare la curiosità. In ogni particolare avvertiamo la normalità di quella sordidezza e tutto sembra uscire da una mente appannata. Gli attori di questa storia conoscevano poche parole e ancora meno sono quelle filtrate dagli interrogatori, passando dal fiammingo al francese.

Ma lo storico vuole andare più in là del giudice, che si contenta di condannare a morte. Lo storico vuole condannare chiunque a vivere. Con l'invadenza della sua indagine, vuole strappare dall'ignoto persino i pensieri e le parole che non riuscivano a formarsi. Nei mesi della prigionia, i tre falsi marinai furono costretti a ricordare in ogni particolare la settimana di vita che avevano passato dissipando i mediocri frutti del loro assassinio: «Una settimana, per chi è così giovane, è un lungo lasso di tempo. E la maggior parte del tempo che rimaneva loro da vivere fu usato per scoprire tutto quel che c'era da scoprire su quella settimana, o almeno tutto quello che poteva essere espresso, messo in parole, da persone che di parole ne avevano poche. Abbiamo tentato di andare un passo più in là dei giudici, la cui curiosità non si spinse oltre il punto di ottenere una condanna e di strappare dai tre poveri disgraziati una richiesta di assoluzione.

Abbiamo provato a ricostruire pensieri e sensazioni che non potevano essere messi in parole. Lo storico ha un compito che in gran parte coincide con quello di Proust, ma non ha il vantaggio di possedere la memoria di Proust; lo

storico, allora, deve costruire, e infine saccheggiare, la memoria degli altri». Questa è storia. Dopo anni di ricerche, Richard Cobb si accorse che in fondo, più ancora che per il periodo del Terrore giacobino, era appassionante divorare gli archivi sulle tracce del Terrore contro-rivoluzionario. Dopo tutto, «il Governo Rivoluzionario burocratizzò la morte nel perseguimento di un programma di virtù» e questo basta a promettere, oltre l'orrore, la noia. L'unica limitazione all'assolutezza di questo programma riguardava l'età delle vittime: si riteneva che solo una volta compiuti i quattordici anni chiunque fosse maturo per la ghigliottina, eccetto in certe zone dove la guerra civile particolarmente incrudeliva. Ma, detto questo, si era detto il più: i persecutori giacobini, salvo poche eccezioni, come il debordante, increscioso, ferino Javogues, si rivelavano poi essere i primi impiegati, impettiti fra le loro carte, ineccepibili soprattutto nella mediocrità che li avvolgeva come la fusciasca tricolore. Loro emblema è un funzionario amministrativo del tipo di Cochon, pronto a offrire i suoi servigi quale prefetto durante la Restaurazione, anche se aveva votato per la condanna di Luigi XVI. In lui si profila il burocrate che agisce nell'ombra di tutti i regimi con limpida imparzialità nel colpire a morte i deboli del momento e nel rendere favori a chi potrà essere il forte del momento successivo. Oltre tutto il Terrore puro, incontaminato ha lo svantaggio di durare generalmente poco: qualche mese. Mentre il Terrore bianco andò avanti, con punte e remissioni, dal 1790 al Consolato e alcuni dei suoi attori ebbero addirittura la fortuna di poter vivere anche il secondo Terrore bianco, nell'estate del 1815, quasi ripetendo il ciclo di se stessi all'interno di pochi anni. «On pouvait s'installer dans la Contre-Révolution» era una frase nell'aria. In definitiva, Cobb si sentiva sospinto ad affermare, proprio

in apertura delle : *Reactions to the French Revolution*, unendo sarcasmo e senso pratico, che «gli storici dell'individualità, oltre che quelli della bizzarria e dell'eccentricità estrema, si troveranno molto meglio a trattare il Contro-Terrore che non il Terrore burocratico dell'estate 1794». Gli archivi, per loro, saranno prodighi: non più lo spasmo monotono delle accuse ai vari «nemici del popolo», colpevoli di aver alzato il sopracciglio alla maniera dei cidevants (era una delle imputazioni che permettevano di essere condannati a morte secondo la legge del 22 pratile), ma crudeli prodezze, precise vendette, esuberanti supplizi assaporati uno per uno, incorniciati da rigogliosi dettagli romanzeschi di donne istigatrici, di odii tribali. Le caverne dei banditi erano colme di abiti fastosi, in quel nomadismo sanguinario si era ritirata la celebrazione del lusso, ultimo nutrimento insieme all'arcaica pastura delle vendette.

CARTOLINE DAL QUATERNARIO

Nella profonda polvere della terra un fischietto magdaleniano. Non più una selce scheggiata per un laborioso *struggle for life*. Ma tacche minute sulle tre facce di un osso d'aquila scandivano un anno di lune.

Fu definito dagli studiosi «decorativo» o «insignificante»: era il primo libro. Non tanto faber, ma contemplatore del cielo, distratto soffiava nel fischietto. 240-241 li Il primo volto di donna è alto cinque centimetri. Una delicata coiffure si innalza da una fronte lievemente bombata. L'usura non ha appannato lo sguardo obliquo e assorto. Incisa in avorio di mammut fu abbandonata a Dolní Věstonice. lii Nella caverna di Sterkfontein (Transvaal) quando apparvero gli uomini riconosciuti come tali dalla scienza si stabilirono nella camera stessa dove i loro antenati dai precedenti abitatori, iene e grandi felini in alternanza, erano stati divorati.

IL DEMONE DELLA RIPETIZIONE

La ripetizione che infuria nella storia presuppone tutta la storia della ripetizione. Quanto più risaliamo indietro, tanto più la ripetizione si avvolge di maestà. Quanto più si diradano le tracce scritte, tanto più imponente è in esse la parte della ripetizione. Sembra che si traccino segni innanzitutto per indicare come qualcosa si deve ripetere.

L'etichetta è il primo genere letterario. Perché qualcosa abbia senso, occorre che lo si ripeta e per ripetere una cosa occorre ripetere tutto. La consacrazione regale, ma anche una spedizione di caccia, costringono a ricapitolare la storia dalle origini, finché da essa si sprigioni la minuscola gemma che è l'atto nuovo, protetto e sostenuto da tutti i precedenti, ultima maglia al centro della rete immane. Precipitando nel corso del tempo verso di noi, i poteri della ripetizione vengono gradualmente cassati: come alla dea negli Inferi, a ogni soglia un manto e un diadema le vengono strappati dalla Mano Invisibile. Alla fine non appare una nudità abbagliante, ma una carcassa vuota, un'eredità animale che la freddezza della mente amerebbe dissolvere. Il vero Uomo Nuovo, colui che si è chimicamente distillato nella solitudine dell'Ego algebrico, Paul Valéry, guarda a quella carcassa come al più tedioso morbo: lo chiama «ciclosi», «ciclomania della nostra essenza». E così parla: «Sono nato,

a vent'anni, esasperato dalla ripetizione vale a dire contro la vita.

Alzarsi, vestirsi, mangiare, eliminare, co-242 ricarsi e sempre queste stagioni, questi astri, E la storia! «so tutto a memoria «sino alla follia... Questo tavolo si ripete davanti ai miei occhi da 39 anni! Per questo non posso sopportare la campagna, i lavori della terra, i solchi, l'attesa delle messi Tutto questo passa per «poetico». «Ma per me poetico è ciò che si oppone a questa triste industria, mortalmente circolare come la rotazione diurna e l'altra». Al di sotto dell'Acheronte, che Freud si era ripromesso di scuotere in epigrafe alla Traumdeutung, si apre la regione delle germinazioni cieche, il vasto silenzio inorganico che talvolta è ferito dall'improbabile vita: a questo luogo abissale, ben «al di là del principio di piacere», Freud giunse subito dopo la fine della guerra. Ma che cosa lo spingeva a mettere in questione «venticinque anni di lavoro intenso», e oltre tutto con teorie che era facile giudicare «mistiche», mescolandole all'obbrobrio libidico del figlio traditore, C.G. Jung? Che cosa turbava così potentemente, ancora una volta, la psiche di quel singolo, Sigmund Freud, che aveva la peculiarità di ricapitolare in ciascuno dei suoi tremori tutta la cronaca occidentale? Era la ripetizione. Con il perfetto candore che, unito all'«imparzialità dell'intelletto» nel descrivere le «cose ultime», fanno di lui l'unico degli analisti che, in tutta la sua opera, sia riuscito a innalzarsi allo status sacrificale di Paziente, Freud ci racconta: «Una volta, mentre percorrevo in un assolato pomeriggio estivo le strade sconosciute e deserte di una cittadina italiana, capitai in una zona sul cui carattere non potevano esserci dubbi. Alle finestre delle casette non si vedevano che donne imbellettate, e mi affrettai a svoltare appena possibile abbandonando la stradina. Ma dopo aver vagato senza meta per un po',

improvvisamente mi ritrovai nella medesima strada, dove la mia presenza cominciò ad attirare l'attenzione, e la mia rapida ritirata ebbe un'unica conseguenza: dopo qualche altro giro vizioso mi ritrovai per la terza volta nel medesimo luogo. A questo punto mi colse un sentimento che non posso definire altro che perturbante, e fui contento quando rinunciando ad altri giri esplorativi mi ritrovai nella piazza che avevo lasciato poco prima». Poi Freud passa a un secondo esempio, dove la malizia della «ripetizione involontaria» appare ancora più insinuante, perché prende la forma del puro caso, della coincidenza che viene incontro dal mondo senza chiedere al soggetto neppure l'ambigua collaborazione di un vagare senza meta in terra straniera. E qui Freud, come tante altre volte, ci nasconde che sta riferendo una propria esperienza: «Nessuno presta particolare attenzione se, depositando il soprabito al guardaroba, si vede porgere una contromarca con un certo numero mettiamo 62 o se trova che la cabina che gli è stata assegnata sulla nave porta questo numero. Ma l'impressione cambia se queste due circostanze, di per sé irrilevanti, si susseguono l'una all'altra e capita d'imbattersi nel numero 62 più volte nello stesso giorno; tanto più poi se si dovesse addirittura osservare che in tutto ciò che porta l'indicazione di un numero indirizzi, camere d'albergo, posti in treno e così via il numero che compare è sempre il medesimo, in tutto o in parte. Una cosa del genere la troveremmo perturbante» e chi non fosse solidamente corazzato contro le tentazioni della superstizione si sentirebbe incline ad attribuire a questo ostinato ritorno del medesimo numero un significato misterioso, a vedervi magari un segno dell'età che gli sarà consentito di raggiungere». La persona «non corazzata contro le tentazioni della superstizione» era Freud stesso dinanzi alle ripetute apparizioni del numero 62 nel

corso del suo viaggio in Grecia nel 1909, quando era ossessionato dal pensiero di dover morire a 62 anni. E, mentre scriveva quelle righe di *Das Unheimliche*, tacendo che lo riguardavano direttamente, Freud aveva varcato da pochi mesi la soglia dei 62 anni. Subito dopo aver esposto questi due esempi, Freud introduce per la prima volta in modo articolato (e già rimandando a *Jenseits des Lustprinzips*, che sarebbe apparso di lì a poco) la coazione a ripetere, ultima e sovrana divinità della sua mitologia: «Nell'inconscio psichico si può riconoscere il dominio di una coazione a ripetere, la quale probabilmente dipende dalla natura più intima delle pulsioni stesse, è abbastanza forte da imporsi a dispetto del principio di piacere, conferisce a determinati aspetti della vita psichica un carattere demoniaco, si esprime ancora assai chiaramente negli impulsi del bambino nella prima età e domina una parte di ciò che avviene durante il trattamento analitico dei nevrotici». Si imponeva qui di forare la realtà endopsichica, trovare un accesso alla metapsicologia, tornare a trattare con la potenza demoniaca della natura. La stessa ripetizione che la natura incessantemente ci offre nei processi delle sue forme affiora ovunque nella vita psichica: non solo nel fort-da ripetuto dal bambino che fa sparire e riapparire il rocchetto per dominare l'angoscia per l'assenza della madre; non solo nei sogni di chi soffre di nevrosi traumatica e torna sempre a incontrarvi il proprio trauma; non solo nel comportamento del paziente che, spinto dalla nevrosi da transfert, mette in atto i propri elementi rimossi invece di ricordarli; non solo nella storia dell'embrione che è «costretto a ricapitolare, nel suo sviluppo, le strutture di tutte le forme da cui l'animale deriva, anziché muovere verso la propria configurazione definitiva per la via più rapida e breve» (tutti casi trattati in *Jenseits*). Vi è un'altra

ripetizione, ancora più minacciosa e insinuante, quella accennata negli esempi di *Das Unheimliche* proprio per introdurre la coazione a ripetere e non più ripresa in *Jenseits*, una ripetizione errabonda, indominabile: quella dei segni casuali che si affollano, che accennano a un nesso, a un «significato misterioso». Qui la ripetizione è ibrida, fa parte al tempo stesso della scena mutevole del mondo esterno e della scena psichica, dove viene a reclamare un suo posto. La ripetizione di un segno nel mondo esterno lo trasforma in presagio: accenno alla presenza di un significato di cui non conosciamo l'origine e non riusciamo a disfarci. Perturbante è ogni significato che non abbiamo stabilito o prodotto noi. Le coincidenze perturbano in quanto accennano al destino, a una rete di significati che ci precedono, ci accompagnano, ci giocano. La coazione a ripetere si rivolge a qualcuno in noi (il Doppio, erede del Sé upanisadico) che è avvolto da quella rete di significati e talvolta vi appare ripetendo le nostre sembianze. Vi sono «persone non nevrotiche che suscitano l'impressione di essere perseguitate dal destino o di vivere un'esperienza in certi tratti demoniaca»: ma ciò che turba in loro non è tanto la disponibilità della psiche a lasciarsi invischiare nella ripetizione, quanto l'elastica prontezza con cui la realtà viene loro incontro, fornendo puntualmente i suoi servigi perché la ripetizione coatta si compia. Il sospetto più intollerabile, per Freud, è che fra il mondo esterno e la psiche vi sia una complicità: eppure la incontrò, nell'estuario dove le acque dell'inconscio e del mondo si mescolano. Non potendo ammettere che quella congiura implicasse un sovrappiù di significato, perché avrebbe scardinato tutta la sua costruzione, ammise che essa indicava soltanto la convergenza della natura e della psiche verso uno stesso punto: l'origine in quanto luogo

dell'indifferenziato, della ripetizione insignificante, dove il significato come ogni tensione si annulla. Questa era la minaccia non riconosciuta che quei brividi della vita quotidiana trasmettevano e Freud si preoccupò di assicurare, in *Das Unheimliche*, mentendo a se stesso, che da molti anni non ne incontrava più: «...l'autore del presente saggio deve accusare una sua particolare sordità in proposito, laddove occorrerebbe invece una ricettività particolarmente acuta. Da parecchio tempo non ha vissuto direttamente e non è venuto a conoscenza di nulla che potesse suscitare in lui l'impressione del perturbante». Una volta schiusa la porta del mondo fuori di noi, due opposte possibilità si presentavano:

o accettare una natura che parla in capricciosi oracoli, che si prolunga nella psiche e interloquisce in essa; o considerare la natura come natura morta, gelosa della vita che su di essa è concresciuta, avida di ricondurla alla quiete inanimata. Appunto questa via Freud era costretto a prendere. L'innominato *Thanatos* appare, nei passi più radicali di *Jenseits*, quale potenza suprema, che non tanto si scontra con *Eros*, quanto lo usa ai suoi fini («sembrerebbe proprio che il principio di piacere si ponga al servizio delle pulsioni di morte»). Lo strepito erotico copre l'azione ininterrotta delle pulsioni di morte, che «sembrano compiere il loro lavoro senza farsene accorgere». Una crudele armonia, più che un contrasto. Un convergere, con due stili diversi, verso lo stesso fine: la punizione di quella colpa che è la vita stessa, il suo ritorno forzato alla quiete inorganica, dalla quale una tensione oscura e innaturale la ha fatta uscire: «una forza che ci è ancora completamente ignota» la definisce Freud, e precisa: «La tensione che sorse allora in quella che era stata fino a quel momento una sostanza inanimata fece uno sforzo per autoannullarsi;

nacque così la prima pulsione, la pulsione a ritornare allo stato inanimato». Nella aggrovigliata costruzione di Jenseits, Freud disegna la cosmogonia invalicabile del moderno. L'impazienza di Valéry verso la ripetizione e la fosca visione freudiana della coazione a ripetere zampillano da un'unica fonte: il terrore di fronte all'origine non umana del significato, che parla nel capriccio demoniaco delle coincidenze come nell'implacabile monotonia della natura. Jenseits aspetta di essere letto come il protocollo di quel solitario paziente, Sigmund Freud, che ha avuto l'immensa forza di ricapitolare nella più sobria e precisa descrizione la sindrome della storia occidentale: «carpire» alla natura un ordine, ma a patto di accettare che tale ordine, in quanto variante della coazione a ripetere, sia solo un lungo giro vizioso per arrivare all'annullamento di se stesso. Come Freud scrisse, dinanzi al paesaggio della civiltà: «Mentre non possiamo pretendere la pulizia dalla natura, l'ordine invece è un dono che le abbiamo carpito: l'osservazione delle grandi regolarità astronomiche ha fornito all'uomo non solo il modello, ma anche le prime ragioni concrete per introdurre l'ordine nella sua vita. L'ordine è una sorta di coazione a ripetere, che decide, mediante una norma stabilita una volta per tutte, quando, dove e come una cosa debba essere fatta, in modo da evitare esitazioni e indugi in tutti i casi che si assomigliano». Anche le coincidenze sono «casi che si assomigliano»: ma la loro funzione sarà quella di rammentare l'insignificanza del tutto. Per Freud, le coincidenze non possono che alludere alla morte. «A quel tempo morire era ancora facile, per la sostanza vivente», scrive Freud nella sua allucinazione dei primordi.

La civiltà, invece, è una morte difficile. Si tratta innanzitutto di una questione di stile: scegliere «strade sempre più tortuose e complicate», far sì che l'organismo

riesca a raggiungere ciò che innanzitutto vuole: «morire soltanto alla propria maniera». «Il fatto che l'uomo si scuota di dosso ciò che non gli corrisponde è per me una prova che qualcosa del genere esiste» diceva Goethe a Eckermann, a proposito dell'entelechia. Quella grandiosa concezione si assottiglia per Freud nell'ultima rivendicazione dell'individuo e della civiltà: morire con un proprio stile, tracciare un irripetibile arabesco prima che si ricomponga la muta quiete che ignora i significati. Esiste un fenomeno che è il perfetto rovescio di quel ripetersi dei disparati segni del mondo fino a condensarsi in altrettanti presagi: è la ripetizione forzata di una parola, che dopo un breve intervallo di tempo le fa perdere ogni significato e l'abbandona dinanzi a noi come un opaco guscio sonoro. In queste due esperienze noi ritroviamo, nello spazio privato e segreto della nostra mente, la scissione delle origini: quando da una parte vi era un mondo troppo carico di significati, e quei significati avevano una vita propria, incontrollabile, incombente, schiacciante, sicché il loro eccessivo potere finiva per farli convergere su un solo significato: la morte; e dall'altra si formava un altro mondo, il recinto della cultura, dove si imponeva la forza dell'arbitrio, la capacità di dare i nomi, di stabilire i significati con l'artificio della convenzione. Se paventiamo la ripetizione nei segni che ci vengono dal mondo, è perché in essa scopriamo che le potenze del mondo sono sempre lì, forse sopite, certamente allontanate, ma ancora presenti e pronte a inghiottirci come fossimo noi stessi una parola del loro linguaggio. Se avvertiamo uno strano malessere nel constatare che una parola, automaticamente ripetuta, sembra perdere ogni nesso con il suo significato, è perché in quel momento avvertiamo la debolezza, la precarietà del gesto fondatore di ogni cultura. Pensare è un avviarsi, oscillando, verso il luogo

di quel doppio turbamento, un tentativo di evasione simultanea dalla natura e dalla cultura. Per questo il pensiero è un'attività intermittente e improbabile. Il sacrificio: ripetere l'irreversibile. Coincidenza è l'apparire nella vita del singolo di una costellazione. Nelle grandi città il cielo notturno non si vede: da allora esso si riforma in noi in queste labili apparizioni.

Il mito, se non viene ripetuto, si estenua, muore alla fine come gli dèi, di molte morti. Ma il mondo, che ha dimenticato persino di seppellirlo, e subito si è immerso nella nube statistica del Nuovo, si accorge, a un tratto, che i suoi gesti non riescono a essere, anche se lo pretenderebbero, arbitrari. Come spiegare, altrimenti, quella ripetizione involontaria, quel sordo brontolio di parole note, di visioni già viste, di mosse coatte che lo accompagna? Ora tutto è un mulino da preghiera. Il Tibet non si vede, nessuno prega, nessuna autorità può esigere l'omaggio rituale: eppure tutto continua a percorrere una serie di oscure stazioni, in circolo. Quando Talleyrand viveva, quelle stazioni assumevano nomi fragranti, pronti a essere dissipati nelle aule: l'Ancien Régime, la Rivoluzione, il Terrore, il Direttorio, l'Impero, la Restaurazione, il Regno Borghese. Mai più si sarebbero ritrovati quei profili netti, disegnati sulle ultime medaglie, subito fuori corso. La moneta cartacea le sostituì senza incertezze, più pratica, più potente. Anche la natura veniva avvolta in carta di giornale. Ma quello che non si faceva avvolgere, anzi avvolgeva ancora di più, era la ripetizione stessa. Marx avvertì una volta l'infida vertigine della ripetizione, quando un nuovo 18 brumaio, guidato da un nuovo Bonaparte, gli passò davanti agli occhi, sul giornale. Ma scacciò subito il fantasma, perché era convinto di essere lui il fantasma, quello che avrebbe distribuito le parti per la Ripetizione Finale. La

ripetizione non ha avuto fine, e presto avrebbe ripetuto orribilmente anche lui. «La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi. E proprio quando sembra che essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare cioè quel che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con questo linguaggio preso in prestito la nuova scena della storia universale. Così Lutero si travestì da apostolo Paolo; la rivoluzione del 1789-1814 indossò successivamente i panni della Repubblica romana e dell'Impero romano; e la rivoluzione del 1848 non seppe far di meglio che la parodia, ora del 1789, ora della tradizione rivoluzionaria del 1793-95». Così Marx nel dicembre 1851 (ma saccheggiando immagini e formulazioni da una precedente lettera di Engels del 3 dicembre); e già fra il novembre 1850 e il marzo 1851, a Sorrento, Alexis de Tocqueville procedeva nei suoi Souvenirs sulla rivoluzione del 1848 («ci sono stati senz'altro rivoluzionari più malvagi di quelli del 1848, ma non credo certo più stupidi»), annotando a proposito del maggio: «Era la parodia del 24 febbraio, come il 24 febbraio era stato esso stesso la parodia di altre scene rivoluzionarie». Mentre aveva già scritto, ricordando l'invasione della Camera: «I nostri francesi, soprattutto a Parigi, mescolavano volentieri i ricordi della letteratura e del teatro alle loro manifestazioni più gravi; e ciò fa spesso credere che i sentimenti che essi mostrano siano falsi, mentre sono soltanto goffamente decorati. In questo caso, l'imitazione fu talmente visibile che la terribile originalità dei fatti ne rimaneva occultata. Era quello il tempo in cui l'immaginazione di tutti era

impiastricciata dai colori grossolani usati da Lamartine nei suoi Girondins. Gli uomini della prima rivoluzione erano vivi nello spirito di tutti, i loro atti e le loro parole presenti alla memoria di tutti. Tutto ciò che vidi quel giorno portò l'impronta visibile di quei ricordi; e mi sembrava sempre che tutti si preoccupassero di mettere in scena la Rivoluzione francese ben più che di continuarla... Sebbene vedessi che la conclusione dello spettacolo sarebbe stata terribile, non riuscii mai a prendere davvero sul serio gli attori; e il tutto mi sembrò una brutta tragedia messa in scena da alcuni istrioni di provincia». Sia Marx sia Tocqueville avevano dunque constatato di vivere in un'età abbagliata dal Nuovo, mentre continuava a praticare il culto della ripetizione cruenta. La sequenza tendeva a essere questa: il Nuovo deve succedere (da quando il principio della «revisione eterna», come sobriamente lo avrebbe definito Burckhardt, ottiene l'unzione della sovranità); il Nuovo tende irresistibilmente a ripetere un qualche frammento delle Fasi Canoniche, le quali a loro volta avevano ripetuto altri fantasmi; l'eruzione tecnica modifica in ogni momento le proporzioni e i pesi, distorcendo i gesti in una continua anamorfosi, che invade il tempo; la ripetizione sprigiona la sua impreveduta novità e il Nuovo si ripete fedelmente nella lega fra il grottesco, l'atroce e il portentoso, che trasmette la scossa medianica del Moderno. «Coazione alla verifica», lo si potrebbe chiamare: questo morbo ci ha contagiato, per sempre. Ma dov'è l'origine della malattia, in quale desiderio, in quale senso? Se l'Occidente ha subito così violentemente il bisogno di affermare, di imporre la ripetizione è appunto perché mai prima come in Occidente si era fatta sentire la assoluta irripetibilità di ogni elemento, la vita precaria ma irriducibile di ogni particolare. Senza la coazione alla verifica, senza la ripetizione vuota, non avremmo potuto

sopportare l'emersione irrelata dell'apparire, oscillante, senza discendenza, senza corrispondenze quell'emersione che mai prima era stata evocata da sola.

Il sapore unico, il senso angoscioso ma trionfante e sospeso di ogni forma pura dell'Occidente è in questa precarietà, fino alle sue manifestazioni più intense, come imminenza della distruzione. Perciò il bisogno della pietra, del solido. Ma nessuna civiltà è stata così poco solida come l'Occidente, così esposta. L'Occidente abbandona la ripetizione mitologica per imporsi una ripetizione diffusa nella materia, perché dubita non solo che tutto si ripeta in un certo modo, ma che il mondo stesso come fatto riesca a riprodursi. Questo smisurato senso di sospensione richiede un contrappeso altrettanto immenso e nel punto dell'equilibrio ritroviamo una prima scelta ostinata, temeraria: emerge dal pianoforte, è il *moment musical*, un potere paralizzante, dissolutore eppure affermativo (e questa volta non occorre la magia, sempre troppo carica di significati), mentre quel suono torna sempre e soltanto a una sentenza, a una croma limpida e fatale: volere ciò che passa perché passa. «...Nulla, e sopra lo smalto» sussurrò Benn. Chevalier de B***: Se la storia si ripeta è questione fatua, ma gli effetti che ha il pensiero della ripetizione sono devastanti. Nel gesto del ripetere sussiste, come in uno scolorito straccio orientale, l'eredità mitica, la capacità di sentire un atto come esemplare, il senso di un destino collegato a una forma. Luigi XVI continuava a ripercorrere con sgomento la storia di Carlo I, finché si trovò anche lui sul patibolo. Il duca d'Orléans pensava di rinnovare la Fronda di Retz, ma si trovò poco dopo sullo stesso patibolo. Le vicende possono sovrapporsi o anche beffardamente opporsi: ciò che conta è la presenza del fantasma di un'altra azione all'interno di qualsiasi azione. Come non esiste un

libro che non sia la ripresa o la risposta o la conseguenza rispetto a un altro libro, così in ogni gesto si posa, sulla mano che traccia, un'altra, invisibile mano, che la guida, la preme o la trattiene. Rispetto a ogni evento dobbiamo chiederci: che cosa, qui, voleva ripetersi? a che cosa, qui, si dava risposta?

Talvolta è difficile persino ritrovare gli indizi di un nesso, tanto gli eventi sono sfigurati dall'erompere della casualità, che compone la storia stessa. Nel pensiero della ripetizione c'è tutto il nostro rapporto con il passato; dal tempo, come da un immenso vuoto di memoria, si distaccano le figure in avida attesa di riapparire. A volte sono misere e goffe e a volte proprio allora raggiungono la massima forza d'urto, assassina. La ripetizione è l'invisibile passo indietro che accompagna ogni gesto. Gli storici si distinguono soprattutto dalla capacità che hanno di congiungerlo al loro racconto dei gesti, delle gesta visibili. Ma, per giungere a questo, devono mescolarsi senza prudenza alle ombre, ed emergere dal passato come dall'Averno. Michelet, Burckhardt, Warburg, Tocqueville... Chateaubriand vedeva la vita a Parigi negli anni della Rivoluzione come la «collezione delle rovine e delle lapidi di tutti i secoli, ammassate in disordine nei chiostri dei Petits-Augustins: solo che i relitti di cui parlo sono vivi e mutano incessantemente». La ripetizione non è solo dell'ordine, ma del caos, del momento in cui gli ordini si mescolano, il greco e il gotico, il sangue e lo smalto. La Rivoluzione era anche il primo spettacolo totale, il Gesamtkunstwerk che emergeva dai salotti e dalle fogne e calcava la scena di una città. Talma debuttava subito dopo aver visto impiccare Favras. Ci assicura Chateaubriand che «i viali del giardino delle Tuileries erano inondati di donne pimpanti», i passi della folla risuonavano nei conventi da poco deserti «come nelle

sale abbandonate dell'Alhambra». Come ogni grande mitologo, Freud pone a fondamento del tutto ciò di cui meno può dire: il ritorno all'inorganico. Nelle loro migrazioni per migliaia di chilometri, uccelli e pesci cercherebbero la loro patria originaria, che è l'inerzia della materia, prima che sorga la vita. E' questa la conseguenza obbligata di un principio che, sotto vari nomi, lo aveva sempre guidato; al tempo dell'Entwurf einer Psychologie lo chiamava «principio dell'inerzia neuronica», in Jenseits lo chiamerà «principio di costanza», definendolo come «tendenza che si pone al servizio di una funzione cui spetta il compito di liberare interamente dall'eccitazione l'apparato psichico, o di mantenere costante o quanto più basso possibile l'ammontare di eccitamenti in esso presente». Se perciò anche il principio del piacere implica un ritorno a uno stato precedente e qui il mito di Eros nel Simposio venne in aiuto a Freud, che si domandava, sperduto, quale mai evento la copula ripetesse, tradotto nella filogenesi ciò implica appunto un ritorno all'inorganico, che è il precedente della vita. Non più che su questo si basa la costruzione di Freud: ma i presupposti di quel gesto inappariscnte sono appunto ciò che rimane da dire e Freud non vuole dire. E' difficile far passare quel «principio di costanza» per una tranquilla osservazione sperimentale. Piuttosto, esso è, per Freud, l'invisibile Hermes, che gli permette di costruire ciò che innanzitutto gli è indispensabile: una cesura, una barriera difensiva, altrimenti il soggetto (altrimenti Sigmund Freud) cadrebbe nella palude nefanda, abitata dall'Ouroboros. E Freud sceglie la cesura più inaccertabile, quella segnata dal sorgere della vita, perché ha bisogno di identificare tutta la vita che precede la nostra vita (perciò tutta la natura) con la morte. Non è dunque dell'inorganico che parla, astuto artificio che

permette al suo discorso di riferirsi alla cornice di qualche casuale pubblicazione scientifica. Ciò che gli preme è stabilire l'equazione fra la natura intera (organica e inorganica) e la morte. Perché infatti la coazione a ripetere dovrebbe essere l'espressione di una pulsione di morte? Non aveva Freud stesso mirabilmente spiegato, a proposito del fort-da del bambino che gioca, la sua funzione nel controllare, nel dominare, perciò nell'esaltare la potenza della vita? Dobbiamo aggirarci a lungo tra le frasi corrusche di Jenseits prima di trovare il peradam irraggiante, la frase da cui tutto discende: «L'organismo elementare non avrebbe mai voluto cambiare il suo stato iniziale; se le circostanze esterne fossero rimaste le stesse non avrebbe fatto niente di più che ripetere lo stesso corso di vita». Ma quell'originario «corso di vita», in quanto si oppone alla «tensione» che stabilisce il sorgere della vera vita (la nostra), diventa per Freud equivalente alla morte stessa. La tolleranza della natura primordiale verso la vita si spinge soltanto sino a permettere che essa appaia (la vita è octroyée), ma per poterla poi subito ripetere e con ciò riassorbire nel proprio rintocco di morte. Modello della ripetizione non è solo il ruotare degli astri, ma la fisiologia: il respiro, il sonno, la fame. Su tutto è impresso, per Freud, il contrassegno della morte come il numero sulla contromarca che gli viene porta al guardaroba. Non è solo il caso, ma la natura nella sua interezza che dobbiamo tenere a distanza. Ultimo passaggio: la natura è la morte innanzitutto perché uccide. La natura è sempre un eccesso che ci minaccia. Nel delirio scienziato a cui Freud avrebbe sempre voluto ricondurre la psiche, traducendo il suo «linguaggio figurato» in quello della fisiologia o della chimica, che poi non è che un ulteriore «linguaggio figurato», come osservò Freud stesso con crudele autoironia, un segno ricorre con insistenza:

l'eccessività nell'incombere della natura sulla percezione, che si salva soltanto perché «prende piccoli campioni del mondo esterno», perché si limita ad «assaggiarlo in piccola quantità». Anzi, per salvarsi dal dilagare della natura, l'apparato psichico addirittura uccide una parte di se stesso per creare in sé un insensibile «scudo protettivo», ultima difesa contro l'infuriare assassino della natura esterna. Questo «scudo protettivo» è «lo strato più esterno» dell'apparato stesso, che accetta di morire, diventando «in certa misura inorganico», per salvare «gli strati più profondi dallo stesso destino». Questo squarcio visionario nulla ha a che fare con un qualche processo fisiologico, ma tutto con l'arcaica teoria del sacrificio, che qui viene ritrascritta nella «lingua figurata» di una fisiologia immaginaria, dove se si vuole intendere che cosa sta succedendo basta sostituire alle parole «scudo protettivo» le parole indicibili: vittima sacrificale. Questo, osserva Freud, per quanto riguarda gli stimoli che ci vengono da fuori: ma la corteccia cerebrale è una tavola di sughero tra il vento e le onde: dal vento del mondo ci difendiamo percependone

il meno possibile, innalzandogli contro quella parte di noi stessi che abbiamo ucciso nel sacrificio, ma le onde vengono dall'oscurità del corpo, e di fronte a quelle non c'è difesa se non ricorrendo alla «proiezione», che catapulta nel mondo esterno gli arieti che premono all'interno. Con rapide mosse, e senza farsi notare, Freud era qui giunto a una deduzione della paranoia quale esperienza normale e ininterrotta della psiche. Lo scopritore di leggi nella storia avrà sempre qualcosa del frenetico inventore di brevetti inutili, il suo gesto è quello di stringere l'interlocutore in un angolo per spiegargli come ha realizzato, a casa sua, il moto perpetuo. Perché non dare un'occhiata all'apparecchio? E' qui... Da quando Polibio scrisse le sue considerazioni

elementari sulla ciclicità delle forme di governo prima monarchia, poi aristocrazia, poi democrazia, poi di nuovo monarchia, in infinitum, la storia ha continuato a dargli ragione, come a tante altre, e ben più complesse, teorie cicliche, ma con beffarda magnanimità, perché alla fine quella legge se proprio così la si deve chiamare veniva a ribadire pomposamente l'insensatezza della storia, che si rivelava ancora maggiore una volta svelato il suo meccanismo nascosto. Perché la storia abbia un senso inscalfibile occorre un telos, che annulli la storia stessa. Altrimenti, ogni ciclicità secolarizzata delle forme riconduce la storia alla paventata morfologia, che riafferma su di essa la sovranità della natura. E allora incombe Spengler: ««l'umanità» non ha alcuno scopo, alcuna idea, alcun piano, così come non lo ha la specie delle farfalle o delle orchidee». Freud non poteva per sobrietà intellettuale e per fedeltà karmica ammettere un telos, ma neppure abdicare in favore della natura. Così si inchinò alle mute origini ammettendo la loro ultima egemonia: mai però avrebbe loro concesso il carattere di vita innominata. Erano la scansione della morte, da cui la vita si distaccava con un gesto di provvisorio arbitrio. La civiltà è una linea curva di conchiglie sulla sabbia, ma chiude in se stessa la cifra della sua forma. Il mare che la cancella non la possiederà mai. «Quanto a te, innalza il tuo bastone, stendi la tua mano sul mare e fendilo, perché i figli di Israele entrino in mezzo al mare a piede asciutto» dice Jahvè a Mosè, inseguito dagli Egiziani. «Si vide la nube coprire il campo con la sua ombra, la terra asciutta che emergeva dall'acqua che prima vi era, una via senza ostacolo attraverso il Mar Rosso e una pianura verdeggiante attraverso le onde impetuose dove passarono, come un solo popolo, coloro che erano protetti dalla tua mano» canta la Sapienza di Salomone. Passare il Mar Rosso

con il piede asciutto, evento salvatore, scintillio degli eletti, è anche un ripetersi della Creazione: il Mar Rosso si prosciuga così come in origine la terra, il suolo su cui si muovono i piedi protetti dal Signore, era stata separata dalle acque inferiori: «Elohim l'asciutta la chiamò Terra e chiamò Mari l'ammasso delle acque». Ora la «pianura verdeggianti» che si sostituisce alle «onde impetuose» è un momentaneo eccesso dell'amore divino. Se implicasse un progressivo prosciugamento della natura, si tramuterebbe in rovinosa condanna. Ma quell'immagine, in quanto promessa di una totale civilizzazione della natura, persisterà a guidare una lunga discendenza: i sacerdoti asciutti dell'ebraismo, coloro che vogliono posare i piedi sulla pianura lavorata piuttosto che abbandonarsi alla fluidità equorea, coloro che vedono nel mare soltanto il sepolcro del Nemico. Quando la presenza di Jahvè si sarà oscurata, il dono divino diventerà il sogno di un'immensa bonifica, non più prodigio disceso dal cielo, ma faticosa conquista del soggetto. «Wo Es war, soll Ich werden», il motto araldico di Freud, presuppone il prosciugamento dello Zuiderzee e ancora una volta in rapporto a una «salvezza», seppure secolarizzata, angosciata e dubitativa: «Che per questa via si possa giungere in possesso della sapienza suprema, da cui ci si aspetta la salvezza, è lecito dubitare. Tuttavia bisogna ammettere che gli sforzi terapeutici della psicoanalisi seguono una linea in parte analoga. La loro intenzione è in definitiva di rafforzare l'Io, di renderlo più indipendente dal Super-io, di ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. E' un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuiderzee». Un altro sacerdote asciutto parla in Lévi-Strauss. Giunto al Finale della sua Tetralogia, l'autore sente

il bisogno di definirsi «qualcuno che nessuna inquietudine religiosa ha mai sfiorato». Quale fermezza dell'intelletto, in chi per anni e anni, con l'amorevole acribia di un nuovo Linneo, aveva tracciato la tavola tassonomica dei miti dove le tribù del «pensiero selvaggio» avevano evocato i loro dèi! Eppure, finché si rimane nella purezza vegetale e minerale del mito, una passione senza riserve e senza incertezze trascina Lévi-Strauss a ricomporre quelle stupefacenti architetture, che l'inconsapevolezza protegge dalle calde commistioni della vita. Se infatti nel mito affiorasse con troppa insistenza qualche errabonda manifestazione della «vita affettiva», Lévi-Strauss non se ne occuperebbe, ma lascerebbe quel compito alle cure di sacerdoti di altro tipo, più torbidi: «Ogni manifestazione della vita affettiva che non riflettesse, sul piano della coscienza, un qualche incidente notevole che blocchi o acceleri il lavoro dell'intelletto non apparterrebbe più alle scienze umane; sarebbe di competenza della biologia, e ad altri spetterebbe trattarne». C'è però qualcosa, in quelle pagine conclusive di *Mythologiques*, che ancora lo turba e sempre ricompare nell'esperienza dei suoi pensatori selvaggi, oltre che nelle astiose osservazioni di certi colleghi accademici: il rito. Spinti da una dolorosa coazione, infatti, i soggetti che elaborano il mito hanno sempre avuto la tendenza a celebrare riti. Lévi-Strauss li osserva con partecipe imbarazzo, e riscontra nelle loro azioni cerimoniali «quella mescolanza così caratteristica, fatta al tempo stesso di ostinazione e impotenza, che spiega come mai il rituale abbia sempre un lato maniacale e disperato». Ci sentiamo qui in una tonalità vicina a quella delle osservazioni di Freud sulle azioni ossessive, sul «cerimoniale» nevrotico come discendente (e progenitore) delle «pratiche religiose»: «Qualsivoglia attività può divenire azione ossessiva nel

senso ampio del termine, quando si complica per l'aggiunta di piccoli gesti e viene ritmata mediante pause e ripetizioni». Sono qui racchiuse in una frase le due peculiarità che per Lévi-Strauss si sono rivelate alla fine irriducibili nel rito: lo «spezzettamento» (in Freud: l'elaborazione di «piccoli gesti») e la «ripetizione». Ma qual è la funzione di questi due elementi? Dinanzi alla gloria del Discontinuo, dinanzi al maestoso corteo delle opposizioni binarie che costituiscono la civiltà quali algebrici mattoni, il rito continua a testimoniare l'infelicità, la nostalgia sorda che del Discontinuo non si appaga. Con artificio scenico ben degno di un finale d'atto wagneriano, Lévi-Strauss svela qui un pensiero che lo aveva accompagnato come un molesto compagno: il rito non soltanto non duplica il mito in azione (sarebbe un'orribile contaminatio), ma sceglie addirittura di percorrere, rispetto al mito, la direzione inversa. Il rito vuole riconquistare la «fluidità del vissuto» (così ora si chiama il Mar Rosso, dopo secoli di sobrietà intellettuale). Il rito vuole immergerci di nuovo in quell'elemento mobile che «tende costantemente a sfuggire attraverso le maglie della rete che il pensiero mitico ha gettato su di esso per trattenerne soltanto gli aspetti più nettamente contrastati». Impresa disperata, che obbliga Lévi-Strauss a ricorrere ai termini della «vita affettiva» (anche qui una abrasione secolare ha prodotto alla fine questa formula), quale ora si dispiega minacciosamente, e proprio nella maniera che Freud aveva già descritto: «Spezzettando operazioni che precisa all'infinito e ripete senza mai stancarsi, il rituale si dedica a un minuzioso rammendo, tappa gli interstizi, e nutre così l'illusione che sia possibile risalire il mito in senso inverso, che si possa rifare il continuo a partire dal discontinuo. La sua preoccupazione maniacale di reperire, per mezzo dello spezzettamento, e di moltiplicare, per mezzo della

ripetizione, le più piccole unità costitutive del vissuto traduce un bisogno lancinante di garanzie contro ogni cesura o eventuale interruzione che potrebbe comprometterne lo svolgimento... In definitiva, l'opposizione fra il rito e il mito è quella del vivere e del pensare, e il rituale rappresenta un imbastardimento del pensiero che viene concesso alle servitù della vita... Questo tentativo sperduto, sempre votato alla sconfitta, per ristabilire la continuità di un vissuto smantellato per effetto dello schematismo che il pensiero mitico gli ha sostituito costituisce l'essenza del rituale». E' una visione di desolata tristezza, che si contrappone alla trasparente harmonia plantarum che Lévi-Strauss ama contemplare: quella fra il codice genetico, il «pensiero selvaggio» e clangore di piatti l'intelletto scientifico che decifra sia il codice genetico sia il «pensiero selvaggio», uniti tutti dal nesso indissolubile e lampeggiante delle opposizioni binarie. Con queste, e soltanto con queste pietre si costruisce la Casa del Discontinuo, l'unico vero Tempio di Salomone, che si innalzerà sulla terra prosciugata. Le rivelazioni sul mondo e su se stesso che Lévi-Strauss ha posto alla fine della sua Tetralogia aiutano a capire come mai egli si sia sempre occupato così poco del più sporco dei riti: il sacrificio. Ma questo ospite sgradito della sua antropologia non poteva non apparire, anche se di sfuggita, nell'orchestrazione finale dei temi. E sarà proprio nel punto dove Lévi-Strauss vuole mettere in chiaro, contro Turner, che il rito non crea propriamente nulla. Anzi, rispetto alle «categorie, leggi, assiomi», agenti adamantini del Discontinuo, si può dire addirittura che il rito «si applica piuttosto, se non a sconfessarli, a obliterare temporaneamente le distinzioni e opposizioni che essi promulgano, facendo apparire fra di esse ogni sorta di ambiguità, compromessi, passaggi». Nella

città ortogonale dell'intelletto, il sacrificio è il quartiere del porto: vicoli angusti, transazioni illecite, odore di mare. E qui Lévi-Strauss rimanda a una rapida analisi della *Pensée sauvage*, dove aveva voluto scindere senza rimedio totemismo e sacrificio, perché gli infaticabili classificatori australiani fossero finalmente liberati dal sospetto di quella macchia. L'esordio è già drastico: «Che la storia delle religioni abbia potuto vedere nel totemismo l'origine del sacrificio rimane dopo tanti anni, fonte di stupore». Ma la ragione dello scandalo appare subito evidente: il sistema totemico si fonda su serie di classificazioni parallele, sviluppate con sottigliezza e rigore, secondo le buone regole del discontinuo; il sacrificio, invece, si fonda sulla contiguità, sul percorrere e ripercorrere un sentiero dal profano al sacro, e dal sacro al profano: il principio di sostituzione, che lo domina, si congiunge, nell'ombra, con l'imperativo della connessione, e quest'ultimo implica una sequenza di legami che traversano in ogni senso la natura e la società. Perciò «il sacrificio si situa nel regno della continuità». Ed è questo il regno che Lévi-Strauss non legittimerà mai, il luogo delle «ambiguità», dei «compromessi», dei «passaggi» contaminanti. Nella forma del sacrificio Lévi-Strauss intravede la massima colpa contro la cultura: «il sacrificio ricorre al paragone come mezzo per cancellare la differenza». Sono qui evocati, testimoni muti, senza che sia pronunciato il loro nome, gli antagonisti ultimi del pensiero di Lévi-Strauss: i veggenti vedici. Nessuna forma di pensiero è per lui ripugnante come il loro infaticabile cavalcare i tre mondi dicendo «questo è quello», senza rispettare alcun recinto tassonomico, senza accettare quelle cesure che sole dovrebbero garantire il significato e qui vengono coperte ogni volta almeno di orchidee selvagge. Mentre, dietro a tutto, si profila la categoria aborrita:

l'interdipendenza, ma non più di relazioni, bensì di sostanze, una rete mistica che avvolge ogni rete logica. Questo è davvero il Nemico: e qui il pathos finisce per tradire lo studioso. Il confronto fra totemismo e sacrificio si inasprisce a poco a poco, sino a trasformarsi in una sorta di accorata condanna: «Il totemismo (o ciò che così si chiama) si limita a concepire una omologia di struttura fra le due serie, le specie naturali e i segmenti sociali", ipotesi perfettamente legittima poiché i segmenti sociali sono istituiti, e perciò rientra nei poteri di ogni società rendere l'ipotesi plausibile conformando ad essa le sue regole e le sue rappresentazioni. Al contrario, il sistema del sacrificio fa intervenire un termine non esistente: la divinità; ed esso adotta una concezione oggettivamente falsa della serie naturale, poiché abbiamo visto che la rappresenta come continua». Sorprendiamo qui il grande antropologo mentre accusa una cerimonia religiosa di parlare di qualcosa di «non esistente», che sarebbe poi «la divinità». Perché tanta intemperanza? Forse siamo vicini alla soglia in cui il «pensiero selvaggio» diventa, per Lévi-Strauss, troppo «selvaggio» e non merita più di essere chiamato «pensiero». L'analisi è paralizzata dallo horror continui. E di colpo il linguaggio non è più quello dell'appassionata descrizione, ma del rifiuto s direbbe quasi per ragioni morali. Questo pensiero non deve essere pensato. Alla fine, non rimane che avvicinarsi all'insulto, con una scrollata di spalle da citoyen che paga le tasse:

«Per esprimere lo scarto fra il totemismo e il sacrificio non basta dunque dire che il primo è un sistema di riferimenti, il secondo un sistema di operazioni; che l'uno elabora un sistema di interpretazione mentre l'altro propone (o crede di proporre) una tecnica per ottenere certi risultati: uno è vero, l'altro falso. Più esattamente, i sistemi

classificatori si situano al livello della lingua: sono codici più o meno ben fatti, ma sempre miranti a esprimere significati, mentre il sistema del sacrificio rappresenta un discorso particolare, e sprovvisto di buon senso sebbene sia frequentemente proferito». La conclusione della scienza antropologica sarebbe dunque che il sacrificio è un discorso «sprovvisto di buon senso».

IL COMPLEANNO DI GOETHE

A Karlsbad per le acque, ascoltò «con le lagrime agli occhi» la Catalani cantare : Kennst du das Land dal principe Josef Schwarzenberg, prima che una crisi di gelosia le incrinasse la voce. Al figlio August scrisse che gli abitanti del luogo si comportavano ormai da pirati con i forestieri. «Tutto è comunque molto più caro e diventa ancora più caro ogni giorno che passa per via del cambio». Avvicinandosi il sessantanovesimo compleanno, sentiva che le forze della sua entelechia lo spingevano ormai verso la «pubertà ripetuta», una lunga estate di san Martino. Volle festeggiare se stesso in solitudine. Racconta Eduard Genast:

«Karl, il fedele servitore di Goethe, ebbe l'ordine, al mattino del 27 agosto, di portare su due bottiglie di vino rosso e disporle sul davanzale delle due finestre che si fronteggiavano. Dopodiché Goethe comincia ad andare su e giù per la stanza, soffermandosi in piedi, a intervalli regolari, davanti a una finestra, poi davanti all'altra, per vuotare ogni volta un bicchiere. Dopo qualche tempo entra Rehbein, che lo aveva accompagnato a Karlsbad. Goethe: Che caro amico siete! Che giorno siamo oggi, e quanti ne abbiamo? Rehbein: E' il 27 agosto, Eccellenza. Goethe: No, è il 28 ed è il mio compleanno. Rehbein: Ma no, non lo dimenticherei mai; siamo il 27. Goethe: Non è vero. Siamo il 28. Rehbein con decisione: Il 27. Goethe suona, entra Karl:

Quanti ne abbiamo oggi? Karl: 27, Eccellenza. Goethe: Che ti... Portami il calendario! Karl porta il calendario. Goethe dopo una lunga pausa: Accidenti! Ma allora mi sono ubriacato invano».

BRICIOLE SACRIFICALI

Dopo il Golgota, la vittima venne slegata dal palo del sacrificio. La premura creaturale della cristianità avrebbe preteso soltanto un'immolazione per figuras. Ma della vittima andava allontanato il miasma: non era più ammissibile una tale concrezione di natura, potenza, inermità, maledizione e virtù risanante. Doveva migrare lontano, abbandonare le città. Vagare per gli oceani, per le terre senza nome, tra le fiere e gli esseri compositi. Ogni tanto, nei borghi, riappariva quale Uomo Selvatico. In uno dei suoi sfondi, Peter Brueghel ce lo mostra con le sue zampe incerte e il vello verde, mentre avanza verso una donna ingannatrice che gli offre un anello. Dietro le sue spalle, un anonimo si appresta a ucciderlo con la balestra e l'imperatore tiene la spada levata. Nella scena successiva, mai rappresentata né da Brueghel né da altri, l'Uomo Selvatico viene colpito a morte dalla balestra, in mezzo al cerchio dei paesani. Una beffa raccontata da Boccaccio sottintende che, a Venezia, «in su la Piazza di San Marco si fa una caccia», dove la preda è «l'uom selvatico», che appare «tutto unto di mele ed empiuto di sopra di penna matta», con «una catena in gola ed una maschera in capo», mentre mosche e tafani lo avvolgono, attirati dal «mele». Così il sacrificio, licenziato dalla società, se non si distillava in metafore tornava a volgersi verso la sua origine: la caccia. A

evocarlo, ora, sarà il sibilo di una punta mortale nell'Oceano. Incontrare il suo contagio era un evento abbandonato al gioco delle onde e alla furia di un battello. Occorreva generalmente passare la linea dell'Equatore e navigare nel mondo inverso dell'emisfero australe. Si distaccò un albatro dal biancore e dalla luce smeraldina dei ghiacci, messaggero di quel luogo abbagliante che stava accogliendo e chiudendo in sé il Vecchio Marinaio («The ice was here, the ice was there, The ice was all around»). Le potenze del sacrificio si sono concentrate nella massa dei ghiacci e mandano avanti l'albatro, perché sia ricevuto sulla nave secondo le leggi dell'ospitalità, ultimo vestigio sacrificale. Ma con il colpo di balestra del Vecchio Marinaio, che uccide l'albatro senza ragione apparente, si compie un sacrificio rovesciato: Ifigenia doveva essere sacrificata perché si alzasse il vento, l'uccisione dell'albatro porta con sé la stasi dell'aria. La nave si ferma e diventa spettrale, catturata dall'immutabilità della letteratura, «as idle as a painted ship Upon a painted ocean». Il mare stesso, dal profondo, imputridisce. Ciò che aveva dato maestà al gesto del Vecchio Marinaio era il suo totale arbitrio. Non solo non obbediva a un rito, ma neppure a una crudele usanza folklorica, destinata alle note a piè di pagina di un erudito locale. Anche la giustificazione degli altri marinai, che lo approvano perché l'albatro sarebbe foriero di nebbie, è trovata ex post. Il gesto del Vecchio Marinaio è l'improvvisa risposta assassina al battere delle vaste ali dell'albatro. Nel suo automatismo, cancella ogni passato e su di essa il passato ricadrà, prima come maledizione, poi come graduale assimilazione del Vecchio Marinaio all'albatro, che ora egli porta appeso al collo: e qui la reminiscenza giunge all'origine, all'immagine del sacrificio come autosacrificio, quindi dell'uccisore come vittima di se stesso. Il colpo di

balestra del Vecchio Marinaio, inatteso, senza spiegazione, è la prima immagine assoluta del male che avrebbe accompagnato un secolo di satanismo per le dame. Coleridge scrisse l. Ancient Mariner per obbedire al consiglio di Thomas Burnet posto in epigrafe al poemetto: «...ne mens assuefacta hodiernae vitae se contrahat nimis, et tota subsidat in pusillas cogitationes». La civiltà era già culminata, nel secolo più fluido e più angusto, quando Coleridge era nato, e cominciava ora a sentire l'ingombro delle proprie minuzie, dei frantumi mentali che le chiacchieravano sempre intorno, mentre il Tutto era stato espulso, per sua mancanza di gusto e di misura. Come gli dèi vedici delle origini, i Soggetti Trascendentali si sentirono oppressi dalla mancanza di spazio. L'albatro di Coleridge li convinse che, là dove il Tutto tornava a essere visibile, un impulso inconsulto li spingeva a ucciderlo. Ma l'albatro era ancora troppo simile a un segno sulla carta. Preannunciava soltanto la riemersione del Tutto. The Whole: the Whale! Allora il biancore delle ali si espanse sull'immensa fronte rugosa di Moby-Dick. Oltrepassato l'equatore della storia, ciò che era stato silenzioso deve essere detto in tutti i particolari, con furia: anzi, solo questo va detto. Ora appare isolato e splendente. Come il loquace protocollo sadiano prende il posto della nube ierogamica, così la macellazione della balena sostituisce la mutezza del brahmano dinanzi alla vittima soffocata. La pornografia, più che con l'eros, ha a che fare con un'incombenza teologica: tutto il nascosto deve essere svelato, le lingue segrete devono tornare a essere illeggibili non più perché celate ma perché offerte agli occhi di tutti e ormai quasi assimilate al paesaggio. Le : 120 journées de Sodome stabiliscono un ordine seriale, che è la massima approssimazione, nel cielo combinatorio del concetto, alla periodicità dello Zodiaco. E la ricerca di

Moby-Dick ripercorre il ciclo delle costellazioni, finché Ahab non si appresterà all'ultimo atto della sua caccia calpestando rabbiosamente il quadrante, residuo segno di una dipendenza dal cielo. Al centro di questi due empi cerchi è l'epifania dell'uccisione. In Sade le fanciulle piagate dagli eccessi libertini vengono gettate da Minski, l'orco moscovita, nel cortile delle belve, «dove vengono divorate in meno di tre minuti». E Juliette, che assiste, ci assicura: «Je n'ai de ma vie perdu de foutre plus lubriquement». Melville va più in là. Mentre Sade accenna solo brevemente alle carni ferite, per tornare poi subito alla chiacchiera scellerata, prolissa e ancor più échauffée dallo spettacolo, Melville innalza la letteratura alla macelleria, le fa varcare una soglia inaudita, impone sulla pagina ciò che sempre sapevamo accadere, ma fuori scena e al di fuori della parola. «L'eburneo «Pequod» venne trasformato in una beccheria, e ciascun uomo in un macellaio». La letteratura era fiorita dal sacrificio, ma non aveva mai raccontato l'atto della macellazione: piuttosto era stata la ghirlanda labirintica intorno a quel vuoto. Con Melville, la macellazione diventa addirittura il centro del libro. La fabbrica taylorista, che già Sade aveva evocato nell'ordine ferocemente scandito delle 120 journées, riappare ora nel lavoro di squartamento della balena, descritto con un'attenzione avida come quella di Marcel al Ballo dei Guermentes, ma qui sotto la luce australe, fra i lezzi e gli stordenti profumi dell'immane cadavere. Ora, fra l'indifferenza marina e celeste, nella vastità interminata degli spazi, la macellazione, che si occulta in città dietro cinte di cemento, torna a essere un delicato sceverarsi degli elementi cosmici: perfino l'Arché vi diventa palpabile, quando il selvaggio Tashtego rischia di morire «soffocato nel più bianco e più fine dei fragranti spermaceti, imbarato, portato e intombato nella segreta

camera interna o santo dei santi della balena». Immagine della morte più soave, la caduta «nella testa mielata di Platone». Così, alla fine dell'opera di dissezione, quando dall'animale ucciso è stato estratto il materiale utilizzabile e il suo corpo decapitato viene di nuovo ceduto alle acque, ciò che finalmente ci riappare è qualcosa di inesauribile, incancellabile, un «fantasma bianco» che nessuna lama umana riesce a diminuire, e neppure i rostri degli uccelli e i denti dei pescicani che all'uomo si alternano nell'«eterno vulturismo del mondo». La bianca carcassa acefala si allontana sulle acque. Presto la rivedremo sotto il nome di Moby-Dick:

«I grossi paranchi hanno ormai fatto il loro dovere. Il corpo spellato della balena decapitata risplende come un sepolcro di marmo e, sebbene mutato di colore, non ha perduto nulla di percettibile in volume. E' sempre colossale. Lentamente si scosta sempre più, l'acqua intorno è squarciata e fatta schizzare dai pescicani insaziabili, e l'aria in alto tutta afflitta dai voli rapaci di uccelli stridenti, i cui rostri si accaniscono sulla balena come tanti irriverenti pugnali. Il gran fantasma bianco decollato galleggia sempre più lontano dalla nave, e ad ogni tesa che s'allontana, iugeri quadrati, sembra, di pescicani, e iugeri cubici di uccelli aumentano il loro frastuono feroce. Sotto l'azzurro sereno e tranquillo, sul bel volto del mare dolcissimo, ventilato da brezze gioiose, quel grande ammasso di morte va innanzi fluttuando finché si perde in prospettive infinite». Raccontava Giorgio de Santillana: «Quando Marcel Griaule, che ci ha rivelato civiltà ignote nel Sudan occidentale, chiedeva ai suoi esperti del luogo di parlargli un po' della terra abitata, di dirgli quel che sapevano dei paesi lontani, si meravigliava di vederli sempre indicare il cielo. E finalmente capì che per loro la «terra abitata» significava la zona

dell'Eclittica». Quel mirabile «finalmente capì» si riferisce anche a Santillana stesso: come un agile gentiluomo della cultura occidentale aveva percorso per decenni i sentieri vittoriosi della scienza, fra Galileo e Leibniz li aveva visti culminare. E ora, guardando la fascia delle Bestie Zodiacali, obliqua sull'orizzonte, riconosceva che pondus, numerus, mensura avevano già illuminato e dominato un altro mondo, in tutt'altro senso, a partire da un Tempo Zero che egli tendeva a situare quando il Sole equinoziale sorgeva nei Gemelli, intorno al 5000 a.C'. Cominciò allora a percorrere i sentieri celesti di quell'altra scienza, raccogliendo amorosamente briciole di mitografi e di antichi cantori. Un giorno riaprì Cassirer sulle «forme simboliche»: l'opera più articolata di quel grande studioso che a lungo era stato per lui una guida. Si accorse che di quelle pagine non rimaneva pressoché nulla. Qualcosa di simile raccontava Frances Yates: aveva cominciato a studiare Giordano Bruno poco prima della guerra, soprattutto perché apparteneva al Rinascimento italiano, e dinanzi a quelle sillabe, come tanti giovani anglosassoni devoti alla cultura, si sentiva fremere. All'inizio si proponeva di tradurre : La cena de le ceneri «con un'introduzione che mettesse in rilievo l'audacia con cui questo filosofo illuminato del Rinascimento aveva accettato la teoria di Copernico». Ma qualcosa, in quel prode cavaliere del Moderno, non convinceva: «la teoria copernicana era davvero l'oggetto della discussione o c'era qualcos'altro?». A lungo guardò gli scritti mnemotecnici di Bruno senza poter dire di che cosa parlassero. Quando finalmente ebbe in mano la clavis, subito vide ascendere e celarsi sulle ruote della memoria le Bestie Zodiacali.

L'obliqua fascia dell'Eclittica tornava a raccontare le storie che i Dogon vi leggevano: «Volendo esplorare il loro orizzonte geografico, ?Griaule* cercava di discorrere della

terra abitata, di quello che conoscevano del mondo che li attornia. Ma dopo un momento li vedeva tornare a puntare in alto, e a indicargli dei confini nel cielo. E capì che l'idea di «terra abitata» si riferisce per loro alla zona celeste compresa fra i tropici: una fascia di 47 gradi nel cielo, disposta ai due lati dell'equatore. Sono quelli i veri, i soli «abitanti»».

Procedendo all'indietro nella storia, ci accorgiamo che la colpa e il male si allontanano sempre più dalle cattive intenzioni del soggetto e assumono l'augusta realtà del numero. Il peccato originale diventa un fatto matematico e divino, un avvenimento in coelestibus, come tutti gli avvenimenti di cui sia il caso di parlare. Scandite nel tempo, si manifestano tre forme del male, della colpa, dell'irriducibile disordine che ci accompagna. Le enumero nella probabile sequenza in cui furono scoperte: : l'obliquità dell. Eclittica (nella chi > formata dal Demiurgo del Timeo, l'Eclittica è l'asse dell'Altro, rispetto all'Equatore, che è l'asse del Medesimo; dalla obliquità dell'Eclittica discende la drammatica delle stagioni, ora sottratte al perenne, simmetrico equilibrio degli equinozi, che avremmo se gli angoli fossero giusti, retti: quella drammatica sarà il supporto di ogni ascesa e caduta, di ogni avventura, di ogni viaggio; è l'originario dissesto del mondo); : la Precessione degli Equinozi (rivela il male in modo ancora più palese, in quanto è quel movimento retrogrado, abbandonato a se stesso, che approfitta della stanchezza divina, come Platone ha brutalmente spiegato nel Politico: «Ascolta. Questo tutto in certi momenti il dio lo guida nel suo cammino circolare; in altri momenti lo lascia andare, quando i periodi di tempo assegnati hanno raggiunto la loro misura, e allora il tutto si mette a ruotare da solo in senso inverso, poiché è un essere animato e ha avuto l'intelligenza da colui che lo ha

composto in origine. Ora, questa disposizione al movimento retrogrado gli è innata» e questo perché «l'essere che chiamiamo cielo e mondo», per quanto si sforzi, non può essere esente dal mutamento e gli è stato così concesso quel «movimento retrogrado circolare che lo allontana il meno possibile dal suo proprio movimento»: da questa compresenza di due avversi movimenti cosmici discende la necessità delle ère, per il continuo, lento spostarsi dei riferimenti celesti, quindi la successione dei mondi che rovinano in fiamme o sommersi dalle acque); : l'incommensurabilità di o2o o)Simone Weil la definiva «il dramma degli incommensurabili»: ma precisava che lo scandalo di questa scoperta «lungi dall'essere una disfatta per i Pitagorici, come si crede con tanta ingenuità, è il loro più meraviglioso trionfo»: sua è l'immagine di una bilancia che ha su un piatto due cubi di lato 1 e sull'altro un cubo il cui lato è uguale alla diagonale degli altri due: l'equilibrio è impossibile e nessun peso aggiunto o tolto permetterà mai di raggiungerlo). Il sacrificio riconosce la non corrispondenza fra discontinuo e continuo; ma al tempo stesso riconosce il necessario legame fra il discontinuo e il continuo: questo legame è la vittima. La vittima colma la lacuna fra discontinuo e continuo. Ma, appunto perché la colma, deve essere distrutta. E il mondo torna allora a distinguersi nelle serie parallele del discontinuo e del continuo, la ruota divisa in 360 spicchi, dèi, giorni, gradi continua a volgersi sopra la ruota piena di Vrtra. La colpa, e alla fine il peccato cristiano, discendono come un ramo cadetto dall'inesattezza rituale. Rito è il kairòs che si estende su ogni segmento del tempo. Questa precisione esaltata, questa percezione tagliente dell'ordine, fuori del quale ogni ritardo, ogni incertezza del gesto è colpa, il male a cui ogni male si riconduce, nasce da una lunga

esplorazione desolata dell'esperienza: in nessuna sua parte era apparso qualcosa di identico, perfettamente regolare. Solo alcune punte minuscole nel cielo si muovevano per vie inflessibili.

Quello era l'ordine. Tanto più sconvolgente fu scoprire che anche lì qualcosa non tornava o tornava, ma con lieve spostamento, per la Precessione. O altrimenti erano i calcoli calendariali che al termine lasciavano un residuo, un grumo di tempo sfuggente: un'eccedenza, anche qui, di cui si doveva in qualche modo disporre. La parte maledetta si annidava tra le sfere celesti. Vi sono due specie di sostituzione: l'una dice : a sta per b, e implica che a annulli b, lo uccida, talvolta per scoprirne il funzionamento; l'altra dice: : a sta per b, ma come una scheggia di granito sta per la montagna da cui si è distaccata. In queste due specie della sostituzione si biforca una Y che a lungo aveva vagato nel cosmo e ora si è ritratta nella mandorla della mente. Il simbolo, non quello dei linguisti ma quello dei Misteri, appartiene alla seconda specie della sostituzione, torna sempre a sovrapporsi a un'invisibile montagna. Che il simbolo sia un'increspatura discontinua perennemente rivolta al continuo si rivela nell'origine del suo nome: symbolon è il combaciare delle due metà spezzate di un pezzo di legno o di coccio: torna così a formarsi una superficie liscia e compatta, appena incisa da una lesione trasversale. Più che la sostituzione, a cui pur deve rendere omaggio, il simbolo insegna l'interpenetrazione, la sovrapposizione indissolubile delle cose: simbolo è un fantasma che entra in un altro fantasma, vi si mescola, vi si dissolve, evade. Il simbolo trascina dietro di sé, aurea catena, tutto ciò che ha traversato. Tutto cambia, se si accetta o non si accetta la «interpretazione sacrificale della vita», formula che Guénon nascose in una breve recensione

sulle «tudes Traditionnelles» a un articolo di Coomaraswamy. Secondo quella interpretazione, infatti, «gli atti, avendo un carattere essenzialmente simbolico, devono essere trattati come supporti di contemplazione (dhiyalamba), il che presuppone che ogni pratica implichi e includa una teoria corrispondente». Ogni pratica, ogni gesto, volontario e involontario: che cos'è infatti più sacrificale del respiro? Una invisibile morsa stringe ora ogni istante, lo costringe a un'oblazione perpetua. Ma, se nulla si offre, se il sacrificio viene accantonato fra le superstizioni, che cosa avverrà? «La rivoluzione, attraverso il sacrificio, conferma la superstizione» avverte Baudelaire. Non nominato, il sacrificio continua a esigere le sue vittime, torna a essere nomade e sposta ovunque i luoghi del suo culto. E perché? Forse la ragione che ha proibito il sacrificio non è abbastanza forte per estirparlo? o è vero forse, come vuole Baudelaire, che «la superstizione è il deposito di tutte le verità» e le verità finiscono per dichiararsi, tracce del crimine? Il triplice inganno del sacrificio. C'è un inganno verso gli dèi, che sta nella sostituzione della vittima; c'è un inganno verso la vittima, il coltello celato fra le spighe, perché sino all'ultimo si teme che si ribelli; c'è un inganno verso gli uomini da parte degli dèi, che esigono il sacrificio perché sia garantita la vita e intanto, in quell'atto, lasciano che sia confermata la morte. Il riso gettato agli sposi riconduce ai grani d'orzo sparsi sulla vittima, che riconducono alla lapidazione della vittima, il modo di uccidere più sicuro, perché permette di non toccare neppure la vittima. Passaggio dal sacrificio all'esperimento. Il sacrificio: tutto è fondato sul presupposto di un altro, di molti altri, invisibili, che rispondono all'azione giusta. Ciò che viene offerto, irreversibilmente, vale a dichiarare una disponibilità all'ascolto, un'attesa della risposta, che

dovrebbe perpetuamente ripetersi. L'esperimento: fondato sul presupposto che l'azione giusta nasca per accumulazione. Si provano mille gesti, nell'incertezza e nel buio, uno solo di essi sarà l'azione giusta.

Tutti gli altri, con la dissipazione di energia che implicano, sono perduti, omaggi a un ignoto. Poi, l'applicazione al mondo dell'azione giusta, la possibilità di ripeterla perpetuamente porteranno a un accrescimento di potenza che corrisponde alla vita esaltata dal sacrificio. Rimproveravano a Guénon di scrivere come un contabile della metafisica, senza vibrazione, senza anima. Trovavano che non era ispirato. Ma Guénon non faceva altro che obbedire al «precetto iniziatico, e più particolarmente rosacruciano, secondo il quale conviene parlare a ciascuno nel suo linguaggio». Cancelliamo i nomi degli dèi, i miti fondatori, i precetti rituali: che cosa rimane del sacrificio? La discrepanza fra il discontinuo e il continuo, fra numeri razionali e numeri reali e il riconoscimento che continuo e discontinuo devono rimanere legati. La percezione su cui si fonda ogni mitologia: il ciclo. E il ciclo è scritto nel cielo, nel ritorno delle costellazioni.

Il terrore dell'uccisione è innanzitutto terrore che ciclo non vi sia, che l'animale non ritorni, che l'astro non riappaia. Il lieve disordine nel cielo (l'obliquità dell'Eclittica, la Precessione degli Equinozi) corrisponde all'immenso disordine sulla terra (la morte). La tecnica non prende il posto della magia, ma del sacrificio. Come il sacrificio, è innanzitutto un modo per controllare il pericolo, che non è solo il conflitto violento all'interno della società, ma il potere distruttivo, e autodistruttivo, all'interno della vita stessa. La peste sta a significare il conflitto fra gli uomini così come il conflitto fra gli uomini sta a significare la peste. Il sacrificio impone una perfetta consapevolezza della

distruzione: se manca questa veggente attenzione, non vi è sacrificio. La tecnica si contenta di giustificarsi con ragioni di utilità pratica. Le procedure della burocrazia servono in Kafka a illuminare non già un qualche stato degenerante della legge, ma il suo sorgere aurorale, il suo primo distaccarsi dalle acque paludose, quando l'astratto e l'arbitrario rilucevano in tutta la loro estraneità di fronte alla natura, che proprio in quei tempi divenne il Villaggio e accettò di servire nella locanda i Signori affaticati che scendevano occasionalmente dal Castello. Il «campo di forze fra la Torah e il Tao», che per Benjamin definiva il luogo di Kafka, era anche il luogo di Benjamin stesso. Ma non si trattava certo di un luogo psicologico o speculativo: era la residenza saturnina, la zona celeste dove il rta e l'«oceano nascosto» convivono, dove la Legge è immersa nella fluidità delle Acque. Sul fondo giace il xvarnah, la radianza della Gloria, ciò che Benjamin riconobbe, esiliato per il mondo, nell. aura. In una lettera a Robert Klopstock, Kafka propone due varianti della storia di Abramo: «Potrei immaginarmi un altro Abramo, che certamente non riuscirebbe a diventare un patriarca, e neppure uno straccivendolo: questo Abramo sarebbe subito disposto ad adempiere la richiesta del sacrificio, pronto come un cameriere, ma non riuscirebbe a portare a termine il sacrificio perché non ce la fa a uscire di casa, lui è indispensabile, il governo della casa ha bisogno di lui, rimane sempre qualcosa da mettere a posto, la casa non è a posto, ma se la casa non è a posto, senza questo appoggio non può uscire, questo lo fa capire anche la Bibbia, perché dice: «Mise a posto la sua casa» e Abramo aveva già prima tutto in abbondanza; se non avesse avuto la casa, dove mai avrebbe tirato su il figlio, su quale trave avrebbe riposto il coltello?.....

... «E poi un altro Abramo. Uno che vuole assolutamente compiere il sacrificio nel modo giusto e ha intuito in modo giusto il senso di tutta la cosa, ma non riesce a credere che tocchi proprio a lui, a questo vecchio ripugnante e a suo figlio, quel giovane sporco. A lui non manca la vera fede, quella fede la ha, sacrificherebbe con la giusta disposizione d'animo, se appena riuscisse a credere che si tratta proprio di lui. Egli teme di uscire a cavallo in quanto Abramo con il suo figlio, ma di trasformarsi per via in don Chisciotte. Il mondo allora sarebbe inorridito, se avesse visto Abramo, ma questo Abramo teme che il mondo creperebbe dal ridere a vederlo. Ma non è il ridicolo in sé, che egli teme o meglio, teme anche quello, soprattutto quel ridere di tutti insieme, ma soprattutto teme che quel ridicolo lo renderà ancora più vecchio e ripugnante, e suo figlio ancora più sporco, ancora più indegno di essere chiamato. Un Abramo che viene senza essere chiamato! E' un po' come se il migliore allievo dovesse ricevere solennemente un premio alla chiusura dell'anno e in mezzo al silenzio trepido di attesa si facesse avanti l'allievo peggiore dal suo sporco ultimo banco, perché per errore ha sentito fare il suo nome, e allora tutta la classe scoppia a ridere. E forse non ha neppure sentito male, il suo nome è stato davvero pronunciato, è il maestro che intende fare in modo che la premiazione del migliore sia anche una punizione del peggiore. «Cose terribili basta». In una lettera a Scholem, pochi mesi prima di morire, Benjamin accennò alla sua ultima scoperta su Kafka: «...io penso che la chiave per Kafka cadrebbe nelle mani di colui che riuscisse : a estrarre dalla teologia ebraica i suoi aspetti comici. C'è mai stato un tale uomo? o forse ce la faresti tu a esserlo?». Con la sua usuale crudezza, Rancé ricordava nelle sue lettere che dobbiamo tutti considerarci pecore al macello, tanquam

oves occisionis. Victor Hugo: «Il vangelo fa di Dio un pastore. La Trappa ne fa un macellaio». Ma i pastori, che proteggono il loro gregge, via via lo macellano. La pratica laica dell'eufemismo, di cui Hugo è qui una voce, permette di percepire soltanto l'immagine idillica del pastore. Nessuna critica del sacrificio, se si pone (come Hugo) al di fuori del sacrificio, scalfisce la coazione a uccidere, che permane, taciuta, nel suo potere intatto. Solo alcuni popoli altaici, pastori e allevatori che praticavano il sacrificio, hanno saputo elaborare in cerimonia la più radicale critica del sacrificio. «I Tataři della regione di Minussink usavano sacrificare al dio del tuono un cavallo vivo. Dopo aver sostato in preghiera sul luogo sacrificale tolgono le briglie al cavallo e lo lasciano correre via. Da questo momento in poi il cavallo è libero e intoccabile. I Buriati mettono anche una ciotola di latte sul dorso di questi animali consacrati al tuono. Il sacerdote che officia il sacrificio spruzza latte sul dorso dell'animale e al tempo stesso verso le quattro direzioni celesti. Quindi avvolge il cavallo in fumigazioni facendo bruciare delle erbe e la corteccia di un albero resinoso, poi lega dei nastri alla sua criniera, infine il cavallo viene spinto in libertà. Sul luogo dove la ciotola di latte cade dal dorso del cavallo si prega per avere salute e successo. Un animale consacrato in questo modo da quel momento in poi non viene più usato a servizio dell'uomo. Quando l'animale muore, la sua criniera e la sua coda vengono recise e poi legate a un altro cavallo, che dovrà sostituire il precedente». Allo scioglimento del nodo della vita, che si compie con l'uccisione dell'adorna vittima sacrificale, un solo altro scioglimento si può opporre con forza equivalente: quello delle briglie del cavallo prigioniero, che svincola la vita nella vita. Ma questa, che è l'unica opposizione adeguata al sacrificio, nasce all'interno del sacrificio stesso, calca i suoi

stessi luoghi, indossa i suoi nastri, ripercorre i suoi gesti fino all'ultimo: allora le mani che stavano per congiungersi nello strangolamento si congiungono nel gesto dello sciogliere le briglie. Il cavallo scompare nella taiga, o continua a seguire il branco, ma come fosse invisibile, poiché nessuno può toccarlo e tanto meno usarlo. Nessuno potrà venderlo, nessuno potrà comprarlo. Quel cavallo bianco è il Doppio di tutti i cavalli, che la grazia permette di scorgere accanto agli altri: ma il Doppio non può essere usato, il Doppio può soltanto essere sprigionato. Sul luogo dove le briglie sono state sciolte tutto rimane come se fosse presente il corpo esanime della vittima: ancora sono nell'aria le fumigazioni dell'abete rosso, poiché siamo là dove vale il principio a non c'è fumo senza dio», la ciotola di latte è caduta per terra e, a seconda di come si è posata, si legge il favore o lo sfavore divino. Anche i nastri nella criniera mimetizzano il cavallo liberato nella vittima sacrificale. Ma c'è un ultimo passo, vertiginoso, con cui la cerimonia del cavallo consacrato risponde alla metafisica del sacrificio: la criniera e la coda vengono recise al cavallo liberato quando muore e attaccate a quello che lo sostituisce.

Si tocca qui il cuore del sacrificio: la sostituzione e si rovescia questa macchina mortale in un pegno di vita perenne: sostituendosi l'uno all'altro, nel corso delle generazioni, i cavalli bianchi sono come uno solo, che non muore mai. E' questo il punto di rovesciamento estremo del sacrificio: raggiunto in un tempo remoto, in una zona dell'Asia centrale punteggiata di reliquie sciamaniche, là dove si consacrano cavalli bianchi al tuono. Il passo successivo non è stato mai compiuto. Nessun uomo ha mai sentito la mano di altri uomini sciogliergli le invisibili briglie che gli circondano il collo. Nessuno è stato mai totalmente sottratto all'uso degli altri uomini. E quell'«essere usato al

servizio dell'uomo» è intriso del veleno dello scambio, che lentamente, o talvolta bruscamente, uccide.

IL BAMBINO ANTIROMANTICO

Fatali sono alcuni sciocchi di genio, che quasi senza saperlo fanno vibrare in ogni loro sentenza un rintocco metafisico. A loro un'intera civiltà delega l'incombenza di pronunciare certe frasi decisive e regolative, che nessun altro però vuole dire nella piena crudezza delle parole. Per noi tale fu Bentham, vero eroe della Ahnungslosigkeit, della mancanza di qualsiasi percezione delle Potenze: «Direttamente o indirettamente, in una forma o nell'altra, o in varie forme, o in tutte le forme insieme, il benessere è il soggetto di ogni pensiero e l'oggetto di ogni azione, da parte di ogni Essere conosciuto, il quale sia, al tempo stesso, un Essere pensante e senziente». «Il denaro è lo strumento per misurare la quantità di dolore o piacere. Coloro che non si considerano soddisfatti dell'accuratezza di questo strumento dovranno però trovarne qualcun altro che sia più accurato o altrimenti dire addio alla politica e alla morale. «Nessuno perciò si sorprenda o scandalizzi se osserverà che nel corso del presente lavoro io valuto qualsiasi cosa in termini di denaro. E' questo l'unico modo per misurare qualcosa in parti aliquote. Se di un piacere o di un dolore non siamo in grado di dire che vale tanto denaro, sarà vana, in termini di quantità, qualsiasi cosa si possa dire di esso, e non vi sarà proporzione né sproporzione fra delitti e pene».

«L'unica misura comune che la natura delle cose ci offre è il denaro». «Chiedo qui un armistizio al nostro uomo dei sentimenti poiché per necessità, e soltanto per necessità, io parlo e spingo l'umanità a parlare un linguaggio mercenario». «Ordunque, essendo il denaro l'usuale strumento del piacere, è chiaro per incontrovertibile esperienza che la quantità del piacere reale è comunque in rapporto, secondo tale o tal'altra proporzione, con la quantità di denaro». Questa proporzionalità fra denaro e piacere viene affermata per dire subito dopo che non la si può precisamente determinare: «Nelle grandi quantità il rapporto fra piacere e piacere è in tal modo minore del rapporto fra denaro e denaro. Non c'è limite che il denaro non possa oltrepassare: ma ci sono limiti, e oltre tutto piuttosto stretti, oltre i quali il piacere non può andare». Si assiste così al paradosso di un'unità di misura affermata con piena sicurezza, ma che non si può in realtà applicare ogni volta, perché l'oscillare delle circostanze fa oscillare anche, continuamente, la proporzionalità fra le due serie (denaro e piacere). E, se una legge si può stabilire in tale corrispondenza, essa sarà proprio quella che afferma una diversa ratio nella progressione fra le due serie. I passi decisivi: a) stabilire la necessità di un'unità di misura; b) individuarla nel denaro; c) ricondurre il limitato all'illimitato. Bentham distrugge la corrispondenza, osservando la diversa ratio fra le due serie, ma per riaffermarla subito dopo: con questo artificio esclude tutte le zone dove si pone il problema del limite (i grandi piaceri e le grandi somme) per insinuare che l'ambito normale, regolare e legale è proprio quello dove la proporzione è ancora rispettata, l'ambito dunque dei piccoli piaceri e delle piccole somme: «Con tutto ciò, è vero quanto basta per la pratica in rapporto alle proporzioni che usualmente si

presentano ? variante: in rapporto alle piccole quantità* che ceteris paribus la proporzione fra piacere e piacere è la stessa che fra somma e somma». Perché la società sia ben ordinata, essa dovrà considerare ostili e disturbanti in rapporto al tutto i grandi piaceri. Ma non perché essi celino la potenza dell'illimitato. All'opposto: perché essi obbligherebbero a riconoscere che la potenza dell'illimitato si cela nel denaro stesso. John Stuart Mill, prima cavia di un'educazione rigorosamente benthamiana, tutta regolata dal calcolo delle utilità, non reagì con un sontuoso delirio, come sarebbe avvenuto in analoga situazione al presidente Schreber. Anzi, riuscì a scrivere su Bentham un saggio magnanimo. L'ostentazione del rispetto, unita alla lucidità, guida le sue parole, che involontariamente rivelano più di quel che pretendono. Intanto egli ci offre la più adeguata definizione del Maestro, presentandolo come «il grande sovversivo», e in particolare «il principale pensatore sovversivo di un'epoca che da lungo tempo ha perduto tutto ciò che si poteva sovvertire». Bentham era la prima vivente tabula rasa, un infante ottuso e insolente che non poteva aver dubbi perché non aveva, né acquisiva esperienza. «Egli non aveva esperienza, né interna né esterna; il tenore tranquillo, sempre uguale, della sua vita e la sanità della sua mente lo escludevano dall'una e dall'altra. Non conobbe mai prosperità e avversità, passione e sazietà: non ebbe mai neppure le esperienze che dà la malattia; dall'infanzia agli ottantacinque anni visse sempre in buona salute, come un bambino. Non conobbe l'abbattimento né l'oppressione dell'animo. Non sentì mai la vita come un peso doloroso e debilitante. Fu un bambino sino all'ultimo. La coscienza di sé, questo demone degli uomini di genio del nostro tempo, da Wordsworth a Byron, da Goethe a Chateaubriand, quella coscienza di sé a cui la nostra epoca deve tanto della sua

gaia e della sua cupa saggezza, non si risvegliò mai in lui. Quanta parte dell'umana natura fosse in lui assopita egli non seppe mai, né possiamo saperlo noi. Mai egli ebbe modo di sentire le invisibili influenze che agivano su lui stesso, e di conseguenza sui suoi congeneri». Con Bentham, il bambino antiromantico, era nato un vero uomo nuovo: colui che nulla sa, tutto calcola e tutto, infine, risolve. Bentham è l'autodidatta felice.

Il calcolo dei piaceri cancella l'incalcolabile passato, con la sua sacca di spettri che turbano le somme e le sottrazioni. Ma rari sono i casi come il suo, a tenuta stagna. Più spesso l'autodidatta è accompagnato da un sinistro sgomento, quello di Blanqui nel penitenziario del Fort du Taureau, che proietta il cosmo nella mente, vede che «le forme sono innumerevoli, gli elementi sono gli stessi» e il cosmo, perciò, è un ammasso di duplicati. Là dove non c'è iniziazione, c'è l'autodidatta. Là dove il sapere non è una sapienza trasmessa in una esperienza, chiunque è abbonato a un'università che è una casella postale. E***: Il nostro destino è governato da due mummie: quella di Lenin nel suo mausoleo e quella di Bentham a Londra, University College.

LIMITI

La storia dei Lumi nega tranquillamente il limite. Poiché il suo dio è la convenzione, poiché tutto è materiale su cui la convenzione opera, si tratterà al massimo di cambiare la convenzione, ogni volta che si incontrano resistenze. Ma tutte le convenzioni hanno in comune la fede nella convenzione e il materiale può un giorno ribellarsi proprio contro quella fede. Allora riappare il limite, figura ormai esotica, svelata e venerata in Grecia, mentre si mettevano a punto i primi procedimenti per cancellarlo. Oggi lo abbiamo di nuovo davanti: è la figura più inquietante, il ricordo più ambiguo. Simone Weil fu la sola che ebbe la lucidità di riconoscerlo nel suo nome. Chi non l'ha riconosciuto nel pensiero è costretto a vederlo risorgere dai fatti, tradotto e camuffato nei gerghi dei sistemi, della complessità, del controllo. O altrimenti nell'assillo di un materiale che viene meno, di una forza irreversibilmente consumata, di una mancanza invincibile. E ogni volta risuona l'antico esorcismo: troveremo nuove convenzioni, procederemo con severe correzioni di metodo. Il circolo si ripete, ma sempre più stretto, in attesa che si stringa in un cappio. La società dello scambio si fonda sulla trasgressione del limite, ma non accetta quello stato di naturale frammentazione in cui viene a trovarsi di momento in momento. Non lo accetta perché mantiene come punto di

riferimento la totalità. Non importa che l'immagine incessantemente sia diversa, importa che abbia sempre una cornice, e che la cornice, finché possibile, rimanga sempre la stessa. Altrimenti le immagini dilagherebbero per i corridoi. Dalla totalità compiuta e imperfettibile del canone si passa così a una totalità che incornicia ogni frammento come suo telos: ogni frammento sarebbe provvisorio, in attesa di un tutto promesso, che lo redimerebbe. Il progresso: un'idea debole e quasi innocua nella sua sprovvedutezza, se dietro di esso non si delineasse ancora una volta l'incombente totalità, che impone un vincolo non dominabile, avido, stretto a una realtà che opera come continua recisione di vincoli. Il passaggio dal mondo del canone a quello della convenzione si compie col sostituirsi della «barriera» al «limite sacro», come Marx chiariva nei Grundrisse. Cambiare un canone vuol dire cambiare un mondo. Cambiare una convenzione vuol dire, all'interno dello stesso mondo, avere risultati diversi. E i risultati si confrontano in base alla loro efficacia per lo sviluppo. Violare il «limite sacro» vuol dire abbandonare un ordine che è sociale perché è l'ordine del mondo. Abbattere una «barriera» vuol dire proporre una nuova procedura. Monsieur le Capital crea una natura artificiale, che si impone come ancora più naturale della natura. Attraverso il credito, il capitale crea l'illusione di poter essere autocreazione continua, invece di essere autocreazione ostacolata, periodica come quella della natura. La crisi che investe il capitale è appunto ciclica, è Madame la Terre che si fa ricordare e lacera l'apparenza della natura artificiale. Anche qui, aspetto di esoterismo dichiarato del capitale: l'autocreazione continua è ciò che appare al compiersi dell'iniziazione. Ma l'inversione vuole che sia dichiarata come realtà immediata e subito percepibile. Il capitale è definito da Marx come incessante

abbattimento di barriere «dove l'unico presupposto è l'andar di là dal punto di partenza». Al tempo stesso Marx si appiatta in agguato nell'attesa del momento (vicino) in cui il capitale troverà il proprio limite. Ma qual è il limite di ciò che abbatte perennemente i limiti? Già Marx, con il fragore dei suoi vituperi nascondeva a mala pena il più insidioso timore: che tale limite non ci fosse. E nell'indignazione di Rosa Luxemburg contro Tugan-Baranovskij lo stesso timore, assai più innocentemente, affiorava: «E' chiaro che, una volta ammessa l'illimitata accumulazione del capitale, si è anche provata l'illimitata vitalità del capitale». Di fatto, nell'apparato speculativo di Marx era del tutto assente il *peras*, o una qualche altra nozione severa del limite. Lo sviluppo appariva, per definizione, indefinito. Anzi, era proprio quella supposizione del movimento incessante a suscitare improvvisi lirismi. E ancora una volta sarà la Luxemburg a manifestarli nella forma più esposta e trasparente:

«Dovrebbe allora mostrarsi in tutta evidenza che il modo di produzione capitalistico, che pretende di pungolare la tecnica al suo estremo sviluppo, di fatto erge un'alta barriera sociale al progresso tecnico per via del profitto che è alla sua base, mentre una volta abbattuta tale barriera il progresso tecnico procederà con potenza tale che, dinanzi ad essa, le meraviglie tecniche della produzione capitalistica potrebbero apparire come un gioco da bambini». Al cattivo abbattimento dei limiti si contrapporrebbe allora quello buono e inarrestabile. Da sempre avvinghiati, protervi infanti, capitalismo e socialismo giocano lo stesso gioco, seppure con acri contrasti di stile, «forme gemelle e rivali di una sola e identica fede».

PROCESSO

Si intenda con questa parola quello che Adorno-Horkheimer chiamavano Aufklärung, che Nietzsche chiamava Nihilismus, che Heidegger chiamava Nihilismus e Metaphysik, che Marx chiamava Kapitalismus, che Monsieur Homais chiamava progrès, che Guénon chiamava : règne de la quantité, che Freud chiamava Unbehagen der Kultur, che Spengler (e anche Wittgenstein) chiamava Zivilisation. E si tratta anche del lento movimento dell. absolutes Wissen descritto da Hegel («perché il sé deve penetrare e digerire tutta quanta la ricchezza della sua sostanza»). Ciò significa ritagliare all'interno della storia globale una figura della storia occidentale, all'interno della quale si svolge una sequenza di fatti e trasformazioni, in condizioni di laboratorio. Non si sa bene da che cosa prenda origine la sequenza, non si sa bene su che cosa sbocchi. Vi è invece un notevole accordo, pur dietro termini e valutazioni ogni volta diversi, sui vari passaggi che avvengono all'interno della sequenza, in una reazione a catena. Passaggi constatabili in ogni zona. Chopin e la merchant bank. Ciò che ancora rimane da concepire: un processo che ha una sua indubitabile direzione, e questa direzione ha un segno, ma quel segno non è un più o un meno, come vorrebbero rispettivamente Condorcet e Joseph de Maistre, bensì un segno simile a un animale dei bronzi Shang, che

comprende in sé molti altri animali, fra i quali si riconoscono anche il più di Condorcet e il meno di Joseph de Maistre, ora però agganciati, intrecciati, concresciuti a molti altri segni di non ovvia lettura. Ed è questo segno composito che ci sfida alla decifrazione, discordante da quella di ciascuna delle sue parti. Qual è la prima negazione del tutto? Una negazione che non nega un particolare, ma un carattere del tutto: nega l'interdipendenza del tutto. Da questo passo discendono i successivi: una volta negata l'interdipendenza del tutto, il mondo rimane diviso in aggregazioni più o meno vaste, più o meno stabili, dalle quali occasionalmente singoli elementi si svincolano per diventare autonomi. Questo processo del diventare autonomi degli elementi, del sottrarsi all'autorità e alla incombenza del contesto questo è il processo che per alcuni decenni fu chiamato «nichilismo». Come in un progressivo sprigionarsi di sostanze isolate da un composto che le includeva tutte. E, una volta sprigionati, quegli elementi agiscono anche sul composto. Agiscono innanzitutto in un senso: contribuiscono a corroderlo ulteriormente.

GLOSSE A MARX

L'ambivalenza perpetua di Marx verso il moderno si dichiara esplicitamente appena il discorso si sofferma sul mondo antico. Qui, ormai avvezzi all'infuriare delle saette moralizzanti di Marx sulla perversione che lo circonda, dovremmo trovarlo più sereno e pacificato, ma così non è, anzi proprio qui egli svela la sua massima irrequietezza: «Perciò l'antica concezione secondo cui l'uomo, quale che sia la sua limitata determinazione nazionale, religiosa, politica, è sempre lo scopo della produzione, sembra molto elevata rispetto al mondo moderno, in cui la produzione si presenta come scopo dell'uomo e la ricchezza come scopo della produzione». Ma «sembra» soltanto più nobile ed elevata, perché di fatto Marx ne ha una visibile insofferenza, e non certo, ancora una volta, per ragioni del cuore (in quanto, per esempio, quel mondo antico si fondava sulla schiavitù), ma perché quel mondo non è abbastanza potente, e soprattutto: non è costruito in modo che il suo funzionamento necessariamente e automaticamente esalti la potenza, prescindendo dalla direzione a cui viene applicata. La «ricchezza», infatti, se la si osserva nella sua fisiologia, è ben più ricca (e quanto più interessante!) di quel devoto servizio dell'uomo all'uomo che opera nel mondo antico, dove «la ricerca mira sempre a stabilire quale modo della proprietà crei i migliori cittadini». Il mondo

borghese della ricchezza, certo, non si preoccupa molto di creare cittadini virtuosi, se mai allarga la *comédie humaine* verso ogni specie di mostruosità, ma in compenso «se la ricchezza viene spogliata? Marx, in divisa da ufficiale, visita nel suo camerino la cocotte e ne intravede infine, dietro il fragile paravento, l'antica e più che antica, addirittura moderna!, dolcemente opaca nudità* della limitata forma borghese, che cosa è se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive ecc. degli individui, generate nello scambio universale? Che cos'è se non il pieno dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della propria natura?». Qui, bandita ogni timidezza, finalmente si dichiara il sentimento profondo di Marx: l'antichità, sì, belle statue, bei versi da citare, eroi, tombe e colonne, ecc'; ma quale angustia e inermità, se pensiamo alla maestosa ricchezza borghese, alle rapinose astrazioni da cui nasce, ai suoi sterminati magazzini, che solo in apparenza sono riempiti soltanto di cose: uno sguardo penetrante vi vede fantasmi di sempre maggiori bisogni, godimenti, qualità, potenze, raccolti entro una nebulosa che pulsa e si espande. Marx, ricordiamoci, è innanzitutto avido. Di ogni cosa vuole di più. Diffida della qualità, quando non sia il semplice sigillo della maggiore quantità: quand'anche la qualità esistesse da sola, sarebbe sempre meno ammirevole di una quantità che minaccia sempre di aumentare. Qui batte il cuore segreto di Marx: non quello schilleriano dell'appartenenza sognata a una comunità buona, del superamento delle maligne scissioni, dei fili d'erba ritrovati. No: qui è la fierezza del «dominio» totale, dominio intanto sulla «cosiddetta natura», e verrà poi il momento per mettere a posto anche la «propria natura». Questa è promessa di potenza, questa è l'ebbrezza del Nulla che

muove la macchina, miscela inesauribile, sprigionamento di forze! E addirittura l'idea di un processo fine a se stesso, che Marx ha marchiato d'infamia in centinaia di pagine di analisi in quanto sovrana perversione del mondo delle merci, ebbene, anche questo ora ci appare come qualcosa di ben più esaltante dell'«infantile», limitato, anche se benintenzionato mondo dell'antichità. Marx così prosegue, dopo la frase sul «dominio dell'uomo sulle forze della natura»: «Che cos'è ?la ricchezza* se non l'estrinsecazione assoluta delle sue ?dell'uomo* doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su un metro già dato? Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma produce la sua totalità?». Vediamo qui riapparire una vecchia ossessione: l'unità di misura. Ma la situazione, ancora una volta, è rovesciata: il mondo antico aveva, come riferimento, addirittura un canone dell'uomo, e questa sembrerebbe essere una condizione utopica della società, che possiede in sé una misura della perfezione; il mondo moderno, invece, non sa bene che farsene della perfezione: sua unica unità di misura è il tempo di lavoro, e si intenda del lavoro astratto, un'unità vuota, priva di particolarità: ma è proprio quell'unità vuota che permette all'uomo di produrre (attenzione: non riprodurre!) se stesso in grado inaudito per qualsiasi altro mondo. E' evidente, a questo punto, quale parte, quale partito scelga Marx: parla qui, quasi brutalmente, il suo amore per il moderno, per la sua capacità di moltiplicarsi ed esaltarsi senza un piano, in ogni direzione. Perché il suo unico scopo è il tutto: l'immediato possesso del tutto, non già un canone che corrisponda al tutto. Per raggiungere la totalità si possono accumulare elementi in ogni luogo, nelle soffitte, nelle

cantine, nei piani nobili. Vizi e virtù, tutto serve, purché in grosse quantità. L'umanità diventa un immenso porto dove affluiscono spezie e coloniali. Non è richiesto un ordine: è richiesto solo il moltiplicarsi continuo sino alla saturazione del tutto. E quando il tutto ci sarà? Allora riappariranno le preoccupazioni e le delicatezze umanistiche: l'uomo che pesca la mattina e suona il flauto la sera, l'uomo «onnilaterale», che fieramente rifiuta di rimanere monco di alcuno dei suoi innumeri tentacoli. Ma anche qui è in agguato una sorpresa che guasta ogni image d. Èpinal, questo uomo totale Stirner lo avvertì subito ben più che l'operaio virtuoso, allevato alle scuole tecniche e in fabbrica, dovrebbe fiorire nella mostruosità totale, celeste e infera, fra il Minski di Juliette e il My"skin di Dostoevskij. Tutto il resto è Kitsch umanitario, più vicino a Homais che a Fourier (e i due a loro volta non sono poi così lontani). Altrove batte però la passione di Marx, altrove lo sentiamo pieno di fervore lucido: dinanzi alla demonicità del processo. E' il processo che affascina, non certo il suo risultato. La costruzione della potenza del vuoto. E qui riappare anche la fondamentale opposizione fra i due mondi. Rileggiamo la frase finale del passo citato: «Nella quale ?totalità dello sviluppo* l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma produce la sua totalità». L'opposizione ultima è dunque fra riprodurre e produrre. Riprodurre è il verbo del mondo del canone, dominato dai riti, che si propongono appunto ogni volta di ricondurre il processo a un ordine, di riprodurre un ordine, quello del rta, che regge il cosmo, oltre che la società. Produrre è il verbo del mondo dello scambio egemone, dove è essenziale disporre di un artificio del funzionamento tale che il processo, nel suo dispiegarsi, porti con sé comunque! un aumento di potenza. Ciò avviene proprio perché la direzione della produzione

non è determinabile ed è di fatto trascurata, mentre tutto lo studio si concentra innanzitutto sull'intensificazione e l'ampliamento degli artifici del produrre. E' infatti soltanto nella loro evoluzione che si riesce a scorgere una consequenzialità. Il mondo del produrre non conosce modelli e non si pone limiti. Perché suo limite può essere solo il tutto. Dalla massima frammentazione, provocata dall'assenza dei modelli, esso vuole convergere verso la massima unità, che è quella di un tutto immediatamente posseduto e questa pretesa di totalità aleggia, come fantasma, su ogni movimento del processo, anche perché l'assenza della totalità provoca una peculiare angoscia. Quel fantasma aleggiante, provvisorio risanatore, è il Kitsch.

(«Nell'economia politica borghese e nell'epoca produttiva che a essa corrisponde questa completa enucleazione dell'interiorità umana appare come completo svuotamento, questa universale oggettivazione appare come totale estraniamento, e l'abbattimento di tutti gli scopi unilaterali e determinati appare come sacrificio dello scopo autonomo a uno scopo del tutto esteriore. Perciò, da una parte, l'infantile mondo antico appare come mondo superiore. E d'altra parte lo è, ovunque si cerchi la figura chiusa, la forma e una data delimitazione. Quel mondo è il soddisfacimento da un punto di vista limitato; mentre il moderno lascia insoddisfatti, o altrimenti, là dove lascia soddisfatti, è volgare».

Cautela, passi leggeri: qui, forse, ci stiamo avvicinando a uno degli augusti segreti del Kitsch: arte del limitato e del canonico, delle misure accordate a un ordine cosmico, cela invece un movimento divorante e «privo di riguardo». «Vulgare» è ciò che vive il frammento come totalità, che riposa nel frammento con espressione sazia, ferma e legale: allora si leva il *simun* dell'inesauribile *haine du bourgeois* a

portare vendetta. Eppure il Kitsch ha sempre accompagnato l'arte! Sì, ma per fissarne l'ombra bisognava giungere all'espansione planetaria del processo, quando la coppia abbracciata di fronte al tramonto doveva servire a medicare l'assenza di ogni modello. Il Kitsch antico accenna a un segreto ancora più riposto: la colpa di qualsiasi cosa diventi immagine, il ripercuotersi della violenza del dare un nome). Marx, guardando alle origini, considerava la terra oscillando fra due visioni: «prolungamento del corpo» dell'uomo o suo «grande laboratorio», «arsenale», «materiale di lavoro». Sono i due modi antitetici che continuiamo a incontrare all'interno del pensiero: da una parte la catena analogica, delle corrispondenze simboliche, da cui la terra sarebbe avvolta appena la si consideri «prolungamento del corpo» dell'uomo (e lo si vede da come, a dispetto della incessante secolarizzazione, termini come «cuore», «cervello», «carne» rimangono poli simbolici); dall'altra la dissociazione illuministica, l'uso sperimentale del tutto, l'assenza di presupposti: di ciò è immagine il «grande laboratorio». Ma l'attenzione (e la passione) di Marx sono sempre rivolte al secondo polo. Del primo egli dà per ovvia l'esistenza, ma evidentemente lo annoia precisarne le modalità: per lui basta porre, all'origine e ma qui è più imbarazzante alla fine, una condizione di appartenenza; e in tutto ciò che avviene fra quei due stadi un numero notevole di stati di separazione. Questi sì Marx analizza con inesauribile, turbinosa voluttà, sempre rimandando con eloquenza a qualcosa di perduto o da recuperare. Ma la sua eloquenza si arresta e la distrazione irrompe appena avrebbe l'occasione di precisare che cosa esattamente è stato perduto, che cosa esattamente si potrebbe recuperare. Tutto ciò non implica che Marx abbia dato due definizioni incompatibili della «terra» delle origini: esse sono, di fatto, discordanti e

contraddittorie, ma coabitano perennemente nella storia: l'una è la latenza dell'altra. Marx dimostra tutta la sua acutezza proprio nell'affermarle insieme. Perché il gesto evemeristico, la lacerazione delle corrispondenze, opera da sempre anche là dove è instaurato l'ordine delle analogie. Anzi: quell'ordine può essere considerato come una risposta conciliatrice, una sutura delle corrispondenze, che segue ritualmente ogni squarcio. «Gli individui universalmente sviluppati, i cui rapporti sociali in quanto loro relazioni proprie, comuni, sono anche assoggettati al loro proprio comune controllo, non sono un prodotto della natura, ma della storia. Il grado e l'universalità dello sviluppo delle capacità in cui questa individualità diviene possibile presuppone appunto la produzione sulla base dei valori di scambio; quest'ultima produce, per la prima volta, insieme all'universalità, l'estraniamento dell'individuo da sé e dagli altri, ma anche l'universalità e l'onnilateralità delle sue relazioni e capacità. Negli stadi precedenti del suo sviluppo, il singolo individuo appare più compiuto, appunto perché non ha ancora elaborato la pienezza delle sue relazioni e non se l'è ancora posta di fronte come insieme di potenze e di rapporti sociali da lui indipendenti. E' ridicolo rimpiangere quella pienezza originaria, proprio com'è ridicolo pensare di dover rimanere in questa posizione di totale svuotamento. La concezione borghese non è mai riuscita ad andar oltre la contrapposizione con quella concezione romantica, e quindi essa l'accompagnerà come contrapposizione legittima fino alla sua fine beata». Questo passo racchiude un'esaltazione della funzione metafisica del capitale che si distacca grandiosamente da tutte le altre che conosciamo. Gli altri apologisti non hanno la lungimiranza di Marx né osano attribuire ai traffici che difendono una tale capacità evocatrice. Addirittura l'Universale, questo viziato

primogenito dell'età borghese, viene qui fatto nascere dalla «produzione sulla base dei valori di scambio» e da niente altro. Marx disdegna (anche se è pronto a dedicarle un'ipocrita lagrima per la perdita «pienezza originaria») la connessione comunitaria di tutti gli stadi precedenti, perché sa che essi sono fatalmente bornés. E per Marx la Borniertheit è vizio supremo, peggiore di ogni vuotezza: è la minaccia permanente, l'ostile ricordo del ghetto.

La «pienezza originaria» non è >polutropos, non è «onnilaterale», intende Marx (ma Ulisse è o non è «originario»? Domanda tuttora senza risposta). All'altro capo della storia vediamo che, nella sua massima fioritura, l'essenza dell'individuo borghese è, sì, universale, ma totalmente vuota, vacua, cava, risultato di un processo inarrestabile di svuotamento. La questione antropologica si pone allora in questi termini: che cosa fare di quel «totale svuotamento», senza abbandonarsi a un qualche fatuo richiamo alla perdita «pienezza originaria» (e qui Marx vuole liquidare sarcasticamente in una frase tutta la grande e piccola critica reazionaria alla borghesia)? Appare a questo punto ancora una volta enormemente utile, in tutta la sua truffaldina invadenza, l'apparato della dialettica. Ciò che lo sviluppo ha svuotato lo sviluppo ricolmerà. Si parlerà di «sviluppo universale degli individui» invece che dei rapporti di produzione. Al posto di uno svuotamento reale si pone così un'espressione vacua, che viene però incontro alle inclinazioni di un'epoca che più di ogni altra voleva «farsi da sola». Basta evitare certe domande: e se il concreto (il singolare) si rifiuta, ispido? E se l'universale tollera di sussistere soltanto in condizioni di perfetta vuotezza? Intorno a questi punti era già stato eseguito un magistrale escamotage da parte di Hegel. Ora Marx lo avrebbe ripetuto, con modi più bruschi e pratica assai minore di storia della

filosofia. E ancora innumerevoli volte sarebbe stato eseguito, con modi sempre più brutali, da pronipoti sempre più infausti, quadri viaggiatori della Terza Internazionale o eredi di qualche Bisanzio nera, che aspirano i fumi sacrificali dei Politecnici in attesa di trasformare la loro savana in un sanguinoso Roussel, fradicia di assassinii, a battezzare una tarda entrata nella Storia. (La ben temperata rozzezza di questa dottrina le garantisce quella sopravvivenza che implica una minaccia per chi non la omaggia. Si tratta di una speciale rozzezza predisposta alla pratica, già tarata sull'applicazione. Questo pensiero è sì rozzo, ma processuale, nel doppio senso giuridico e fisico della parola. Aiuta il processo generale dell'esistente sottoponendolo, fra l'altro, a processo. La giustizia della storia, che può anche diventare «giustizia rivoluzionaria», se il momento si presta, è un espediente prezioso per fare andare avanti le pratiche della pratica. La teoria non dava soltanto una nuova dignità teorica alla praxis, ma era già praxis in atto, e ovviamente camuffata da Scienza: qui la parola «materialismo», nel doppio ghigno dell'erma, storico e dialettico, offriva servigi insostituibili). Non sempre Marx si abbandona senza ritegni all'adorazione dello sviluppo. A volte, dietro quella parola, intravede inevitabili divaricazioni. Ci sono passi in cui si avvicina rischiosamente a stabilire una cesura fra due modi dello sviluppo, uno perverso (quello del capitale) e uno buono (quello che viene dopo il capitale), così scoprendo la guardia. La società fondata sul valore di scambio, giunta alla sua compiutezza, così si formula: «Ogni individuo possiede il potere sociale sotto forma di una cosa ?il valore di scambio*». Nella frase successiva si presenta, nella sua massima sobrietà, il salto rivoluzionario: «Strappate alla cosa questo potere sociale e dovrete darlo a persone sulle persone». Perfetta consonanza, qui, con la tesi di Dumont:

se la prima peculiarità del moderno (ma quante sono queste prime peculiarità!) è stata di attribuire preminenza al rapporto uomo-cosa, a rovescio di quanto avvenuto in tutte le altre società, rette innanzitutto dal rapporto uomo-uomo, l'uscita dall'ordine del valore di scambio significherà anche un ritorno alla preminenza del rapporto uomo-uomo. E qui Marx dà una delle tante formulazioni degli stadi della società, quale non ritroveremo nei manuali del marxismo-leninismo. Qui infatti affiorano nettamente le articolazioni concettuali a «rapporti personali di dipendenza (in un primo tempo del tutto naturali-spontanei) sono le prime forme di società, nelle quali la produttività umana si sviluppa soltanto in un ambito ristretto e in punti isolati». Caratteristiche: «rapporti personali di dipendenza», come elemento decisivo, che prescinde dai rapporti con le cose. E qui la dipendenza è affidata al naturwuchsig crescita solitaria, foreste e paludi. Sviluppo «soltanto in un ambito ristretto»: lo sviluppo ha qui un limite, un ambito prestabilito, e comunque non abbraccia il tutto degli scambi: fuori sussistono, possono sussistere altre modalità.

b: «L'indipendenza personale fondata sulla dipendenza dalla cosa è la seconda grande forma, in cui si costituisce per la prima volta un sistema del ricambio sociale generale, delle relazioni universali, dei bisogni onnilaterali e delle capacità universali». L'individuo è categoria che si sviluppa in questa fase: individuo vuol dire rapporti di indipendenza dagli altri soggetti. Ma a una condizione: che quei rapporti coincidano con una totale dipendenza dalle cose: «Gli individui sono riassunti sotto la produzione sociale, che esiste come una fatalità al di fuori di essi». Questo fato incarnato dalla pura esistenza delle cose si chiama ora «produzione sociale». E' dunque costituito dalle cose e dal loro prodursi. Rispetto alla forma a, assistiamo qui a un'uscita dalla provincia, a

un'espansione dei confini sino all'universale, totale, generale, a cui si contrappone la particolarità dell'individuo. c: «La libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività comunitaria, sociale, in quanto loro capacità sociale, è il terzo stadio». Questa volta, dunque, si tratta di rovesciare di nuovo il rapporto cose-persone, riportando le cose (e perciò la «produttività») a uno stato di subordinazione. E qui si stringe il cappio: la produttività si dovrebbe sottomettere a un'altra forma di produttività, ora chiamata «sviluppo universale degli individui». Ma che cosa si cela dietro questa formula da fieri liberi pensatori? La produzione, nome secolare di questo augusto, sacrale sviluppo dell'Umanità, suggerisce soltanto una via: trattare l'umanità stessa come «materiale umano». Come si costituirà allora l'albeggiante uomo «onnilaterale»? Sarà una parodia dell'Anthropos: un Anthropos progressista, un atroce ibrido fra Monsieur Homais e lo Homunculus alchemico, prodotto dall'applicazione di un modello (che è quello della produttività in quanto accrescimento indefinito) ai soggetti sempre più «universali» della società. Loro saranno gli unici soggetti che si migliorano perpetuamente! E ricordiamo che improvement era la parola usata da Adam Smith per designare lo «sviluppo». Su questo punto delicatissimo Marx non manca mai di promettere qualche chiarimento, che però ogni volta, per ragioni accidentali, deve essere rimandato: «(Quest'ultima associazione che si dichiara fondata sulla «appropriazione e controllo dei mezzi di produzione» non ha nulla di arbitrario: essa presuppone lo sviluppo di condizioni materiali e spirituali su cui a questo punto non possiamo soffermarci)». E a tale punto siamo ancora. Ma come sempre è rivelatrice la negazione: Marx si preoccupa subito di allontanare la parola «arbitrario»

proprio perché in essa è il segreto di qualsiasi «uomo nuovo», come se già intravedesse le repellenti fisionomie degli eroi positivi che, qualche decennio dopo, sarebbero stati prodotti con tanto zelo. E arbitrari certo non erano, in quanto servivano. Ma erano costruiti dall'arbitrio, come un tempo le cose dal valore di scambio. «Per assicurare la scambiabilità della merce, le si contrappone la scambiabilità stessa come merce autonoma». Nuove spezie dall'Oriente, da quel fondo dell'Oriente che è il più puro e velenoso Occidente: giunge la scambiabilità sul mercato, e in breve muta l'aspetto di tutta la realtà. Quella stessa potenza che già agiva nell'«arbitrarietà del segno», nella pratica della convenzione, in ogni gesto di sostituzione (x sta per y), ma non aveva ancora avuto l'empietà di formularsi quale entità autonoma, ora si dichiara e osa mostrare che, invece di lasciarsi sussumere e assorbire nel contesto delle altre potenze, può sussumerle essa stessa, considerandole tutte sue applicazioni parziali.

Già il magister Aristotele aveva detto: «In realtà di tutto si può fare scambio». Certe platitudes sonnecchiano per secoli negli anfratti della storia, ma quando si risvegliano sono mascelle che stritolano. «Il materiale naturale puro e semplice, nella misura in cui non vi è materializzato alcun lavoro umano, nella misura in cui è quindi pura materia ed esiste indipendentemente dal lavoro umano, non ha alcun valore, giacché valore è soltanto lavoro materializzato; ha altrettanto poco valore quanto gli elementi universali in genere». Poiché la macchina sociale sostituisce interamente la macchina degli >stoi&eia >tov >kosmou, bisogna che la natura stessa e i suoi elementi, sino allora ricettacoli per eccellenza del potere, siano totalmente esautorati e resi indifferenti l'uno all'altro, in quanto «privi di valore», non vitalizzati da quel soffio originario che ora si

è spostato nel lavoro vivo. Merce è qualcosa che si aggiunge all'uso immediato, che implica una distruzione dell'immediato, ma un suo recupero in un processo ulteriore (il valore di scambio torna a trasformarsi in valore d'uso). Suo fondamento è un uso improprio dell'oggetto, come per la metafora rispetto alla parola. Nel momento in cui l'oggetto acquista il carattere secondario di merce, l'essenza della merce fa sì che l'oggetto si riveli essere primariamente merce, cioè valore di scambio e solo in un suo momento particolare (termine della circolazione, consumo) oggetto d'uso. E' questa una inversione prodotta dallo scambio, ma su di essa si fonda ogni scambio, a meno che la circolazione non avvenga nello stesso corpo. E il corpo della comunità viene irreversibilmente leso dal contatto, nello scambio, con il corpo di un'altra comunità. I caratteri derivati che si avventano contro l'origine, la scalzano e la travolgono nel loro gioco pur restando, nell'apparenza, derivati sono anche i caratteri lontani, di confine (il primo scambio è fra comunità e comunità, sul confine), che poi si ripercuotono all'interno «con azione disgregatrice». La merce esclusa è una merce che diventa equivalente generale e perciò aggiunge al proprio particolare valore d'uso un secondo genere di valore d'uso, che le viene ora dato dal suo essere equivalente generale. La merce esclusa diventa oggetto di desiderio in quanto equivale allo scambio. Oltre ai desideri particolari di singoli oggetti, esiste il desiderio generico dello scambio: «La merce esclusa in qualità di equivalente generale è ora oggetto di un bisogno generale derivante dallo stesso processo di scambio, e ha per ognuno il medesimo valore d'uso, di essere rappresentante del valore di scambio, cioè mezzo di scambio generale». Attraverso la deviazione della merce esclusa siamo giunti a identificare un oggetto generale del desiderio, una unità di misura

dell'uso e questo è appunto, beffardamente, la possibilità generica dello scambio. Il cuore del desiderio non è un oggetto, ma la possibilità di scambiare oggetti. Tutta la teologia della merce si dispiega in un processo alla fine del quale il valore di scambio torna a trasformarsi in valore d'uso: questo processo è il ritardo, l'*Aufschub* di Freud, che genera tutta la fantasmagoria della merce, «il distacco che si ha tra compera e vendita». E tale distacco è la forma generica della scissione e della doppiezza, che «spezza limiti del ricambio organico sociale localmente radicati dal tempo e resi sacri dalla lunga tradizione e da uno sciocco sentimento». E' «la forma generale della rottura e separazione di tutti gli elementi che in esso ricambio sociale erano uniti». E' l'impossibilità dell'innocenza. Lo stesso si può dire della parola, in quanto si stacca dalla corrispondenza, dalla parentela, dall'affinità con ciò che rappresenta, in quanto soprattutto si fissa in un simulacro la scrittura, che è in tutto estraneo al corpo, e si afferma quale esistenza incorruttibile e autonoma, come il «cristallo di denaro». Marx, prigioniero del Nemico che assale: il corpo dell'avversario gli cade addosso e lo soffoca.

Marx ha la visione definitiva di quella macchina-per-abbattere-i-limiti che chiama capitalismo, ma non mette in questione il limite, solo la macchina. Vuole progettare una macchina migliore, che abbatta i limiti senza incepparsi mai, senza crisi. Della macchina capitalistica ha una conoscenza amorosa, passionale, da grande meccanico. Sul limite condivide le illusioni di quella macchina. Ciò che lo offendeva non era tanto e soltanto la nequizia che dal capitale discendeva, ma il fatto che il capitale si apprestava a diventare un ostacolo alla produzione, una forma antiquata e sclerotica rispetto all'enormità del possibile. Nessuno ha sognato il sogno del capitale con tanta fede quanta Marx ha

mobilitato nella sua anima. Come il giovane di provincia che prende sul serio, con disperante gravità, gli usi della metropoli: così Marx ha guardato il capitale. E, quando si è sentito come Rastignac sulla collina del Père Lachaise, ha sguinzagliato nel mondo qualcosa che avrebbe dovuto produrre ancor più illimitatamente di quella vecchia macchina per distruggere i limiti. Il capitale era diventato la sua Madame de Beauséant. Da lei aveva imparato le maniere, da lei era stato presentato in società, ma ora gli appariva vizza, un po' ridicola, condannata. Volse allora lo sguardo sulle debuttanti del proletariato.

Per quanto riguarda lo sviluppo, si può dire infine che Marx era più capitalista del capitale. Occhiuto e puntiglioso, cercava ovunque di tracciare i limiti di quella potenza che abbatte i limiti, voleva giungere al punto da cui si sarebbe potuto guardare alla produzione capitalistica come a una forma bornée, timida, impigliata in se stessa, e disprezzarla così come il capitale aveva disprezzato le forme precedenti: «(...la : forma estrema di estraniamento... contiene già in sé, solamente ancora in forma rovesciata, a testa in giù, la dissoluzione di tutti i : presupposti limitati della produzione, e anzi crea i presupposti incondizionati della produzione e di conseguenza le condizioni materiali compiute per lo sviluppo totale, universale delle forze produttive dell'individuo)». Qui parla un vibrante demonismo, la volontà di una autocreazione illimitata: giunti alla dissoluzione perfetta, all'uomo totalmente espropriato, si immagina di riempire finalmente quel vuoto con il tutto che l'uomo non era mai stato. In una selvaggia allucinazione tecnica, e non già nell'idillio umanitario, sfocia la furia di Marx. Marx giubilante: «Il capitale limita quindi come si esprimono gli inglesi: mediante un ostacolo artificiale il lavoro e la creazione di valore e lo fa per la

medesima ragione per cui e in quanto esso crea lavoro eccedente e valore eccedente. Esso pone quindi, per sua natura, un limite al lavoro e alla creazione di valore, un limite che è in contraddizione con la sua tendenza a dilatarli all'infinito. E in quanto pone un suo specifico limite e in pari tempo tende a superare ogni limite, esso è la contraddizione vivente». Il nemico inchiodato al suo limite. Ma che il limite sussista nella natura e nella mente Marx non vuole sentirlo. «: C'è innanzitutto un limite, non inerente alla produzione in generale ma alla produzione fondata sul capitale». Da ciò si deduce che il capitale «non è, come ritengono gli economisti, la forma assoluta per lo sviluppo delle forze produttive».

Ma quella «forma assoluta» esiste: è il sogno di Marx, come quello di Hilbert sarà la assiomatizzazione completa. Nessun Godel è intervenuto a disilluderlo. «Abbiamo visto che la sfera della circolazione ha un buco, attraverso il quale l'oro (l'argento, in breve il materiale del denaro) entra in essa in quanto merce di un dato valore». Il «buco» è l'autoriflessione. Fra tutti gli oggetti ve n'è sempre uno che rappresenta la rappresentazione degli oggetti. E quel singolo oggetto basta a compromettere ogni ordine degli altri che lo hanno preceduto.

«Una cosa può essere valore d'uso senza essere valore. Tale è il caso se la sua utilità per l'uomo non è mediata dal lavoro. Così l'aria, il terreno vergine, le praterie naturali, il legno dei boschi, ecc'». Da questo paradosso, che Marx formula in margine al Capitale, discende tutto l'articolarsi di un mondo. Seguiamo la cerimonia: si delimita lo spazio significativo: è quello del valore: ne tocchiamo la sostanza: è il lavoro: ne cerchiamo l'unità di misura: è il tempo di lavoro (fin qui Ricardo): ne osserviamo il carattere: è il lavoro astratto, sans phrase (aggiunta decisiva di Marx): una

nozione vuota, che serve a sigillare in ogni suo punto un sistema: «la différence est le langage sensible de la ressemblance» (Schwob): affermando l'omogeneità degli elementi, si elimina l'incommensurabile: come l'arbitrarietà (in principio) del segno in Saussure permette che sussista la lingua come sistema: come il fallo primo significante, in Freud, permette che si svolgano, e siano conteggiabili, gli scambi della libido. Alla fine, questo sistema fondato sul vuoto riproduce la totalità della natura: ma questa volta è natura lavorata, maturata dal processo alchemico della produzione (di merci, di segni, di fantasmi). Il potlatch è fondato sulla impossibilità dello scambio uguale: lo scambio deve essere diseguale. Si nega la reciprocità, perché è un perenne inganno. Solo nel mondo rovesciato degli iniziati sussistono gli equivalenti, perché gli iniziati comunicano in una comune epifania. Lo scambio uguale è lo scambio mistico, quello dei gemelli, della parola trasparente. La macchina del capitalismo impone lo scambio mistico come scambio comune. «I gemelli hanno la parola giusta, uguale. Hanno lo stesso valore. Sono la stessa cosa. L'uomo che vende, l'uomo che compra, anche loro sono la stessa cosa. Sono due gemelli». Il carattere di feticcio delle merci può essere considerato in due modi: come ingannevole superstizione che continua ad aleggiare nel mondo quotidiano secolarizzato o come occasione quotidiana per avvicinarsi alla meraviglia del feticcio. Marx ebbe il genio di percepire quella meraviglia. Ma c'era in lui un profondo risentimento per il meraviglioso, perché sapeva che era solo l'inizio del tremendo. E coloro che sono esposti al meraviglioso non sono attendibili, non sono usabili. Un qualsiasi soffio delle Potenze li trascina con sé. Meglio strozzare il meraviglioso nella sua forma estrema, infrangendo le vetrine e infuriando sulle merci. Allora Marx

avrebbe potuto offrire il suo dono a una schiera davvero ottusa, mansueta e vibrante: insegnare come si fa saltare la serratura di un mondo dal quale ogni meraviglia è fuggita o giace a terra trafitta e viene mostrata ai bambini, quale nemica del popolo.

LA SPIETATEZZA DI RICCARDO

Regna una fraterna solidarietà fra Marx e i teorici freddi e crudeli che si pongono dalla parte del capitalismo. Ed è l'unica costante solidarietà di Marx: per i teorici del socialismo riservava per lo più livore e insofferenza. Da qui discende la felice concordanza con Adam Smith nella discriminazione fra lavoro produttivo e improduttivo: da qui la difesa di Ricardo contro tutti i suoi «avversari sentimentali»: «Ricardo considera a ragione la produzione capitalistica come la più vantaggiosa in genere per il suo tempo, come la più vantaggiosa per la creazione della ricchezza. Egli vuole la : produzione per la produzione, e questo è giusto. Se si volesse affermare, come hanno fatto gli avversari sentimentali di Ricardo, che la produzione in quanto tale non è il fine, si dimenticherebbe che la produzione per la produzione non vuol dire altro che lo sviluppo delle forze produttive umane, dunque : sviluppo della ricchezza della natura umana come fine a se stesso». Ma il fine che si propone la società voluta da Marx al di là del capitale è appunto lo «: sviluppo della ricchezza della natura umana», il suo passaggio a quella «onnilateralità» dell'«uomo totale» che fino allora non era stata raggiunta. Il capitale, fondato sull'abbattimento dei limiti, era dunque ancora troppo timido nell'abbatterli: di là dal capitale si apriva la possibilità che la produzione per la produzione

raggiungesse la sua forma più radicale, più intensa, più efficace. Marx vuole dunque spostare la concezione più lucida e spietata della produzione capitalistica (quella appunto di Ricardo) in un contesto in cui il capitale si sia inabissato, perché divenuto esso stesso un ostacolo alla produzione. «Al di là di un certo punto lo sviluppo delle forze produttive diventa una barriera per il capitale; e dunque il rapporto del capitale una barriera per lo sviluppo delle forze produttive del lavoro». La teoria della caduta tendenziale del saggio di profitto serve innanzitutto a fissare un : point of no return, dove lo sviluppo finalmente ostacola se stesso.

Così il capitale, che era stato la freccia stessa dello sviluppo, diventa una «barriera», come lo erano stati in precedenza i rapporti economici che il capitale aveva dissolto. Ma, se il capitale era il soggetto di quel processo di sviluppo, che ora si rivolta contro di esso, chi sarà il soggetto dello sviluppo che abbatte il capitale? Marx fa balenare a questo punto l'immagine dello sviluppo come piano, come sequenza preordinata dagli uomini che si sono riappropriati dei loro mezzi e di se stessi. Ma la prima caratteristica dello Sviluppo è di non poter essere preordinato, di essere un continuo sfondamento cieco, al buio, dove il risultato è una continua sorpresa, perché non esiste un sapere superiore all'operatività dello sviluppo stesso. L'altra grande potenza della società moderna, il controllo, si delinea qui dietro le parole di Marx, dietro le penose immagini degli uomini che riprendono in mano il loro destino, dietro i chromos dell'espansione felice degli operai che diventano anche artisti e anche pescatori e magari anche poliziotti. Controllo e sviluppo sono invece le belve che si avvinghiano in una lentissima lotta, forse mortale per tutte e due.

Ricardo e Marx erano teologi avversi, ma «onestamente», «scientificamente» devoti allo stesso Dio. Con quanta indulgente tenerezza Marx osserva gli eccessi, ma pur sempre nella giusta direzione, di Ricardo... «Ricardo, ad esempio, il quale crede che l'economia borghese tratti soltanto del valore di scambio, e si riferisca solo essotericamente al valore d'uso...». Oh nobile errore.

«La spietatezza di Ricardo era dunque non soltanto scientificamente onesta ma scientificamente obbligata per il suo punto di vista. Perciò gli è anche del tutto indifferente se l'ulteriore sviluppo delle forze produttive colpisce a morte la proprietà fondiaria o i lavoratori. Se questo progresso svaluta il capitale della borghesia industriale, è altrettanto il benvenuto. Se lo sviluppo della forza produttiva del lavoro riduce di metà il valore del capital fixe, che importa, dice Ricardo. La produttività del lavoro umano si è raddoppiata. Qui c'è dunque onestà scientifica. Se la concezione di Ricardo nel suo insieme è nell'interesse della borghesia industriale, ciò avviene soltanto perché e : nella misura in cui tale interesse coincide con quello della produzione e dello sviluppo produttivo del lavoro umano. Dove a esso quell'interesse si contrappone, egli è altrettanto spietato verso la borghesia quanto lo è altrimenti verso il proletariato». Ricardo e Marx si ponevano dunque l'uno dalla parte della borghesia, l'altro dalla parte del proletariato, ma soltanto finché quelle due classi fornissero la garanzia del massimo sviluppo produttivo. E, come Marx si immaginava Ricardo che si pone spietatamente contro la borghesia, così noi possiamo immaginare Marx che si pone spietatamente contro il proletariato. Perché l'obiettivo, ahimè, non è mai nulla meno dell'uomo, anzi della specie, buona intenzione che il tristo catechismo di Darwin già corroborava. Marx scuoteva la testa, indispettito: «Che

questo sviluppo delle capacità della specie uomo, seppure esso avvenga in un primo tempo a spese della maggioranza degli individui umani e di intere classi di uomini, finisca poi per rompere questo antagonismo e giunga a coincidere con lo sviluppo del singolo individuo, che dunque lo sviluppo superiore della individualità venga acquistato soltanto per mezzo di un processo storico dove gli individui vengono sacrificati, questo non lo capiscono...». Lo capirà invece Nietzsche, che negli ultimi anni si lanciava ogni tanto, come un ragioniere visionario, in piani e calcoli di classi, tipi umani, nazioni, generazioni che avrebbero dovuto essere sacrificate, che avrebbero dovuto sottomettersi docilmente a un immane esperimento.

GELDKRISTAL

all'All'interno del mondo dell'analogia (che è, fra l'altro, il mondo delle qualità) incontriamo emissari della digitalità (l'oro) e all'interno del mondo della digitalità (che è, fra l'altro, il mondo delle quantità) incontriamo emissari dell'analogia (l'oro). Primo caso: «Che cosa presuppone la differenza soltanto quantitativa delle cose? L'identità della loro qualità. Quindi la misurazione quantitativa dei lavori presuppone la parità di nascita, l'identità della loro qualità».

Ma, a rappresentare la convenzione (quindi la soppressione delle qualità) non può essere chiamato, inizialmente, qualcosa di convenzionale (la carta moneta): occorre un materiale che è tanto più prezioso quanto più si avvicina all'annullamento delle qualità differenzianti, alla pura scambiabilità. La divisibilità, l'uniformità, l'invariabilità («la sola qualità necessaria in una misura di valore è l'invariabilità», scrive Ricardo: ma basta una sola qualità per intaccare il regno della quantità) sono gli emissari della digitalità che si presentano nell'oro. E Marx si risente contro gli ingenui che non lo capiscono: «L'indagine sui metalli nobili in quanto oggetti del rapporto di denaro, incarnazioni di esso, non sta dunque affatto, come Proudhon crede, al di fuori del campo dell'economia politica, così come la costituzione fisica dei colori, e del marmo non sta affatto al di fuori del campo della pittura e

della scultura». Infine: «The precious metals uniform in their physical qualities, so that equal quantities of it should be so far identical as to present no ground for preferring those one for the others. Ciò non vale per esempio di equal numbers of cattle and equal quantities of grain». Secondo caso: l'oro come emissario dell'analogia all'interno del mondo della digitalità. Con graduale sorpresa, ci accorgiamo che il processo annientatore delle qualità, descritto incessantemente da Marx per tutti i Grundrisse e il Capitale, è costantemente equiparato al processo alchemico, che produce le qualità. M-D-D-M e D-M-M-D sono le traduzioni economiche di caput mortuum e quinta essentia, e il denaro sostituisce il lapis: «E' come se ad esempio il ritrovamento di una pietra mi procurasse, in modo del tutto indipendente dalla mia individualità, il possesso di tutte le scienze. Rispetto alla ricchezza (sociale), il possesso del denaro mi pone nello stesso rapporto in cui la pietra filosofale mi porrebbe rispetto alle scienze». Così anche l'oro mantiene qui, in terra straniera, tutto il suo maestoso corteo di associazioni solari e regali, quale centro pulsante di un sistema gerarchico di corrispondenze. Al centro di un luogo neutro, indifferenziato e convenzionale incontriamo lo splendore più antico. Per secoli e secoli ogni cosa, ogni essere appariva e si muoveva accompagnato dal proprio Doppio. Un tempo, anzi, la presenza dominante era il Doppio, che il singolo essere non faceva che segnalare. Cominciò poi la lenta disgregazione dei Doppi, il loro assottigliarsi. Infine si rifugiarono nella parte notturna della natura e accettarono di avere sporadici e sinistri riconoscimenti. Ma nuovi Doppi, di altra specie, si diffondevano: era il valore di scambio che si moltiplicava e si sovrapponeva alle forme di tutte le cose. E addirittura ci fu un Doppio che si trasformò immediatamente in cosa, senza

che vi fosse un corpo a cui corrispondesse. Era il denaro. E questa sua peculiare mancanza di un corpo a cui vincolarsi lo rendeva più longevo. «Tutte le merci sono denaro caduco; il denaro è la merce imperitura». Vi sono due movimenti: a: tutto è materiale utilizzabile. Il soggetto è un procedimento. Convenzionalismo assoluto. Chi agisce è il vuoto che fissa i termini dello sperimentare. Delimita l'oggetto e su di esso opera. b: tutto è associato. Interdipendenza universale. Risonanza. Toccando un elemento si agisce anche su tutti i suoi affini. Ma quali sono i suoi affini?

Sottintesa una sapienza precedente, un canone. Noi non possiamo fare a meno di nessuno dei due movimenti, in nessuna delle loro articolazioni. Nella fase «tribale» (dunque b), per Marx è occultato, ma presente e operante come un invincibile corrosivo, a. Nella fase post-storica, viene riconosciuto solo il gesto di a, mentre b vive una vita clandestina e selvaggia, ma ugualmente su tutto irradia la sua potenza.

Il denaro è : il segno del rappresentare, il segno del predominio raggiunto dal sistema del rappresentare, quindi: della convenzione, della sostituzione, dello stare per, dell'intercambiabile sul sistema del corrispondere, quindi: dell'analogia, del simbolo (nel senso misterico), della non discorsività, dell'associazione, dell'unicità. La scoperta di Marx a questo si riferisce: al passaggio del valore di scambio da potenza periferica e marginale a potenza primaria e centrale nel mondo moderno, il suo passaggio a potenza capitale. Tutte le forme della vita ricevono ora l'impronta dal compiersi di questo processo: tutte sussistono nel segno del valore di scambio. Ogni riflessione su strutture e sovrastrutture è puro blabla (parola inventata da Céline), pronto per l'Enciclopedia Sovietica, una volta che si sia acquisito questo passaggio nelle sue implicazioni: non c'è

alcun bisogno di una sovrastruttura che corrisponda a una qualche struttura condizionante. Basta dire che si vive nel segno del valore di scambio, e che il valore di scambio è il nome economico di una potenza che altrimenti si manifesta nella sostituzione, nella convenzione, nel rappresentare in genere, in tutte le sue forme. Un carattere sempre presente, ma sempre un po' occultato e sempre un po' interstiziale o periferico della realtà, quel carattere che ha vissuto a lungo «nei pori della società», come gli ebrei, quel carattere che per Marx è l. ebreo di ogni società: il valore di scambio diventa nel corso di alcuni secoli (e Marx lo insegue dalla Grecia antica all'Europa manifatturiera e a Balzac), il carattere ultimo di tutta la realtà, a cui tutto fa capo, il fondamento della percezione, che intride ogni particolare. Quel mondo in cui le cose, per essere, devono anche essere scambiabili è il mondo che Marx, e solo Marx, ha descritto compiutamente in tutte le fasi del suo processo alchemico: M-D-D-M, denaro come caput mortuum; D-M-M-D, denaro come quinta essentia. E' il mondo in cui con naturalezza continuiamo a vivere, che ci avvolge da sempre con una invisibile pellicola. Marx non ci soccorre per quelle sue grossolane, umanistiche, repellenti, tronfie, dopolavoristiche concezioni della società giusta, che dovrà venire, ma per la sua descrizione insostituibile della società della sostituzione, dello scambio, quale essa è oggi, ora, ovunque, nella fissità della sua perenne espansione. Quando la proprietà immobiliare e fondiaria comincia a essere avvolta dal denaro, l'Immutabile riconosce il proprio assoggettarsi alla potenza mutevole dello scambio. Questo passaggio simbolico è già avvertibile in un pamphlettista seicentesco come Misselden: «...mentre, prima che il denaro fosse inventato, c'era una permutazione soltanto di cose mobili e mutevoli, quali il grano, il vino,

l'olio e simili: in seguito, quella permutazione avvenne con cose immobili e immutevoli, come case, terre e simili; fu una necessità del denaro quella di valutare in denaro cose che non potevano venir scambiate. E così, a grado a grado, tutte le cose vennero a essere valutate in denaro, e il denaro divenne il valore di tutte le cose». Se tutto è divisibile (in quanto tutto è traducibile in denaro, e il denaro è divisibile), non sussiste più nulla di inalienabile. E che cos'è indivisibile? La qualità. Ma la qualità, in quanto fa parte di un oggetto, si sottopone al regime di tutti gli oggetti, che è quello della traducibilità in prezzi. Perciò essa, al più, comporterà un prezzo più alto. La qualità diventa lusso e come tale dominabile, divisibile e scambiabile. Il prestigio, che era l'origine di ogni valore, la primordiale esuberanza, diventa il valore del superfluo. La qualità: erede del prestigio. L'unità di misura del prestigio non è accertabile. Prestigio è una forza che si manifesta: attraverso emblemi, ordalie, commistioni con altre forze. Non disponiamo di una unità di misura della forza: almeno di quella che trattava ancora Giordano Bruno, ma già non più Newton. Il chiudersi della cavità delle immagini, dal momento in cui vi si incastona il «cristallo di denaro», Geldkristall, sembrerebbe preludere a una irruzione delle immagini nella realtà immediata, una coniunctio che ricondurrebbe alle origini.

Ma così non avviene: il cristallo di denaro rifrange soltanto le immagini della circolazione (le merci), mentre la sua faccia nascosta, quella che dà sul mondo delle immagini, come un oblò sull'oceano, è una faccia opaca: su quel versante il cristallo di denaro offre solo la chiusura indifferenziata. Il contrario avviene fra gli elementi della circolazione: l'inserirsi fra di essi del denaro, cristallo incastonato nella cavità vuota della circolazione, come

«equivalente universale», produce mutamenti che si ripercuotono su tutta la serie inesauribile delle merci. Esse, che fino allora potevano assumere qualsiasi forma, devono ora sottomettersi a una regola, devono rispondere ad almeno tre requisiti: a) essere divisibili a piacere: contro l'unicità; b) essere uniformi nelle singole parti: contro il composito; c) essere identiche in tutti gli esemplari: contro la differenza. La luce del cristallo, rifrangendosi, impone queste sue caratteristiche a tutto ciò che in essa mira a trasformarsi. E, con questo passaggio, muta radicalmente il regime delle immagini nella circolazione: da feticci, concrezioni uniche, insostituibili e irriducibili della potenza, diventano cose innanzitutto sostituibili, la cui virtù è appunto la sostituibilità.

Eppure e qui la magia nera agisce ancora una volta l'incanto del feticcio non scompare: ora esso avvolge non più le singole immagini circolanti, ma la totalità del processo. Il denaro è l'esempio più palese dell'inversione: il mondo diventa troppo esoterico. All'usuale autonomizzarsi delle immagini ipostatiche si aggiunge ora che tali immagini diventano addirittura oggetto: il denaro è moneta palpabile, banconota che si consuma. Si afferma così lo strapotere dell'immagine, che giunge addirittura a trasformarsi in cosa, mentre prima era pura presenza mentale invisibile. Ma, dal momento in cui quella cosa esiste, si chiude la porta che dà sul regno delle immagini. Il denaro viene a occupare quell'unico posto vuoto nella circolazione del reale («esso si deposita sempre in un posto della circolazione sgombrato dalle merci»), quel buco da cui si apriva l'accesso alle immagini: «abbiamo visto che la sfera della circolazione delle merci ha un buco, attraverso il quale l'oro (l'argento, in breve il materiale del denaro) entra in essa in quanto merce di un valore dato». Ora quella cavità è chiusa: il suo sigillo è

un cristallo scintillante. Le metamorfosi convergono tutte verso quel punto, e da esso rimbalzano indietro: non possono più accennare ad avvenimenti che si svolgono al di là di esse, perché tutto ormai si svolge al di qua, tra il loro materiale fluido e il cristallo, fra il cristallo e la molteplicità delle forme. «La circolazione diventa la grande storta sociale, dove tutto si getta, per uscirne poi come cristallo di denaro». Che cosa avviene? Un certo rapporto fra soggetti, quale la circolazione di merci, produce un deposito naturale, una concrezione, una merce cristallina che riflette tutte le altre merci e diventa indispensabile alla loro circolazione. Questo cristallo non è un'immagine, esiste in quanto oggetto e ad esso in quanto oggetto vengono attribuite le proprietà del processo globale di circolazione delle merci. Doppia inversione, chassé-croisé del denaro: si inventa una cosa come concrezione di un processo attribuendo a quella cosa i caratteri del processo: i caratteri della cosa si ripercuotono poi su tutta la serie indefinita degli elementi del processo (le merci). Il cristallo di denaro diventa soggetto unico, ma la sua unicità sta a rappresentare la sostituibilità stessa. Ulteriore paradosso dell'inversione: il feticcio moderno non è soltanto ciò che appare unico, ma ciò che è sostituibile, riproducibile, alienabile, in massimo grado. Da qui il fascino della prostituzione per Baudelaire. La prostituzione è garanzia di totale alienabilità, come il sacro garantiva l'intoccabile. Nell'età dell'inversione, il sacro è protetto dalla sua stessa prostituzione. «Dove il denaro non è esso stesso la comunità, esso dissolve necessariamente la comunità». Con il passaggio al predominio del valore di scambio, con l'inversione del rapporto predominante fra merce e denaro (da M-D-D-M a D-M-M-D), il denaro diventa la comunità, incarna in un soggetto quel nexus rerum che ormai, al di fuori di esso, nel

mondo dell'«orrificante caso», sarebbe indecifrabile. Così si applica qui l'inversione: l'agente stesso della Convenzione eredita la funzione del Canone, si addossa la maestà e i poteri dell'ordine che ha scalzato.

LA STORIA SPERIMENTA

Il ruolo centrale che il sacrificio aveva nelle società arcaiche viene ora assunto dall'esperimento. I sacerdoti crudeli, che alzano il coltello sull'altare, sono ora gli artefici del complotto. Da premettere a ogni discorso sull'esperimento: passo cancellato dall. Ideologia tedesca: «Finora abbiamo considerato soprattutto un lato dell'attività umana, l. elaborazione della natura da parte degli uomini. L'altro lato, l. elaborazione degli uomini da parte degli uomini...». La post-storia è abitata da uomini che credono alle «cause», all'«uomo», alla «società», a tante altre ipostasi, ma è retta da un beffardo soggetto (magari anche trascendentale) per il quale tutto è materiale, tutto permutabile, tutto utilizzabile: un manipolatore perpetuo, che inventa forme e le butta via, si stanca dei materiali più consueti e ne cerca sempre di inediti, scava le foreste amazzoniche e trivella il pack per aggiungere un sapore, un aroma remoto al ciceone. L'innominabile attuale. Marx parla della post-storia quando accenna al passaggio dalla «storia» alla «storia universale»: fase sperimentale della storia, in cui tutto forma un corpo unico, in cui nulla è esterno alla società, in cui tutto agisce su tutto, come nel risonante cosmo primordiale. Suo fondamento empirico: il mercato mondiale, in quanto uscita senza ritorno dalla Borniertheit, dall'angustia locale. Il mercato mondiale reinventa una sorta

di fato (come la post-storia in genere risveglia tutte le categorie arcaiche, che si applicano ora a una realtà invertita rispetto a quella entro cui erano nate). «Quanto più l'originario isolamento delle singole nazionalità viene annientato per il progressivo perfezionarsi dei modi di produzione, del commercio e della divisione del lavoro che spontaneamente ? naturwuchsig* ne viene a risultare fra le varie nazioni, tanto più la storia diventa storia universale, sicché, per esempio, se in Inghilterra viene inventata una macchina che lascia senza pane innumerevoli lavoratori in India e in Cina e sconvolge intere forme di esistenza di questi regni, tale invenzione diventa un fatto della storia universale...». «Da ciò consegue che questa mutazione della storia in storia universale non è certo una mera azione astratta dell'«autocoscienza», dello spirito del mondo o di un qualche spettro metafisico, bensì un'azione del tutto materiale, empiricamente accertabile, un'azione di cui ci offre la prova ogni individuo, in quanto cammina e sta fermo, mangia, beve e si veste». Ma nulla è più metafisico di quell'«azione del tutto materiale» e si può dire che il vero compimento della metafisica, quasi il suo ritorno allo stadio misterico, dove tutto si compie in una messa in scena senza parole, in una muta ostensione di oggetti, si manifesti proprio in ciò che Marx descrive come «mutazione della storia in storia universale». Le società che noi studiamo sui libri, le società che compongono il passato, che hanno lasciato una gora iridata di relitti o sono scomparse quasi senza residui come orme di uccelli, obbedivano tutte al bisogno di patteggiare, scontrarsi e conciliarsi con qualcosa di esterno ad esse. E da quell'esterno traevano il fiore della loro forza. O altrimenti erano patrimoni del Despota, che le amministrava ai suoi fini fini di un singolo contrapposto a tutti. La società in cui siamo nati è la prima, nelle vicende

del pianeta, che voglia bastare a se stessa e solo con se stessa sappia confrontarsi. I nomi dell'Esterno continuano a esistere ormai soltanto nei dizionari, salvo la parola natura: ma natura oggi designa in primo luogo una sequenza di fatti o al massimo di incidenti sociali. Anche per questo s'impone di riferirsi a un segno diverso per nominare questa specie di società e la si può chiamare post-storica perché s'intenda che, in rapporto ad essa, tutta la storia appare ora come un paesaggio di rovine, inesauribile contagio. Durante dodici settimane di veggenza, nel 1908, ad Alfred Kubin apparve la prima città post-storica: Perla. Storia: le trasformazioni (i fatti di cui parlano i libri di storia) avvengono contro un ordine che si presenta come stabile. E' un ordine di sostanze, di corrispondenze, di analogie. Invisibile, onnipresente, inevitabile asse del mondo. Post-storia: le trasformazioni sono implicite nel carattere sperimentale dell'ordine, che presenta come stabile tale suo carattere. L'immensa ingenuità, che oggi possiamo riconoscere, nei molti che nell'Ottocento accusavano la nuova età di «materialismo». Mentre la sua gnosi, clandestina e imperiosa, sottintende che tutto sia spirito e che lo spirito sia il più duttile fra i materiali. «Non è che x più y » questa frase, più di ogni altra, ha oggi diritto al rango di Luogo Comune. La sentiamo ripercuotersi in forme numerose: è la saggezza dell'uomo della strada, l'accortezza dello psicologo, accompagna il sorriso costante del ricercatore: «La vita? Non c'è da meravigliarsi, è fisica più chimica».

E allora sentiamo anche la seconda voce, che Bloy ci ha insegnato a riconoscere nei Luoghi Comuni. Perché qualcosa sia «nient'altro che» bisogna che qualcosa in quell'insieme sia inutile, trascurabile, annullabile e precisamente la sua apparenza stessa, la lettera, che essa sia sostituibile con i suoi componenti. Già in questa

formulazione balena un sospetto: che il mondo dinanzi a noi sia un mondo di esoterismo manifesto, che abbia rifiutato il nesso con l'essoterico, che la lettera non sia più un involucro protettivo, ma il senso segreto. Capitalismo: è il nome economico di un immane rivolgimento nel cervello, il predominio raggiunto dallo scambio, quindi dalla digitalità, su tutto; ogni altro principio diventa un'isola al suo interno, così come all'interno del mercato planetario vi sono isole tribali. Il socialismo stesso, fratello nemico del capitalismo, dal capitalismo dipende come un volantino di propaganda dell'Esercito della salvezza si riconduce ai versetti di Isaia. Questo nella teoria. Quando poi il socialismo si applica, per correggere le malignità intrinseche del capitale, produce subito ancora maggiori malignità, senza per altro intaccare quelle che avversa. E questa volta sono malignità più odiose, perché più umane.

Nella crudezza del capitalismo permane un elemento di ordalia: il denaro. Nel socialismo, che ha la mira più inetta: mettere tutto nelle mani dell'uomo, non c'è più un oscuro elemento discriminante extra-umano, quale è il denaro. Al suo posto appaiono nuovi sacerdoti: le spie. Il parco del Figlio del Cielo compendiava la natura intera su una scala ridotta, dentro la società: ora tutta la natura è il nostro parco, e non sappiamo che cosa compendi. Un imbarazzo peculiare della post-storia: «Quando una stessa impressione risveglia in noi un geometra, un bambino, un poeta, un pittore, un filologo una dozzina di linguaggi e di tipi di aggiustamenti, e di serie di atti distinti è ben comprensibile che si sia imbarazzati». La legge, in Russia, è un articolo d'importazione. Come tutte le curiosità esotiche, eccita gli animi e si crea i suoi devoti. Ma il fondo su cui si applica le è ostile. Si danno allora due possibilità: o la legge viene subito espulsa, in quanto tenta di corrompere la

genuina floridezza del suolo; o viene assimilata, ma in modo tale da essere irrisa per sempre. Nei brevi mesi in cui ebbe il potere, lo zar Pietro Iii, che giocava con i soldatini di legno e fece processare dalla corte marziale e impiccare sul posto un topo che aveva osato arrampicarsi su due fortezze di cartone, decise di introdurre in Russia il codice federiciano, quale vigeva da pochi anni in Prussia. «Ma,» annotò Rulhière «sia per l'ignoranza dei traduttori, sia perché la lingua russa non ha espressioni per tutte le idee del diritto, non si trovò un solo senatore che riuscisse a capire quell'opera; e i Russi in quel vano tentativo non videro altro che un segno di disprezzo per i loro costumi e un folle attaccamento ai costumi stranieri». Quando si entrò nell'epoca che pretendeva a ogni passo di spiegare la storia, alla legge federiciano, illuministica e militare, si sostituì la legge marxiana degli stadi nello sviluppo delle forze produttive. Ma l'una e l'altra servirono soprattutto a perfezionare le procedure di quella Cancelleria degli Affari Segreti che Pietro il Grande aveva istituito per correggere i costumi della nazione con una raffinata opera di polizia e continuò a operare con zelo e previdenza sotto varie sigle, dall'Ochrana al KGB, offrendo fra l'altro l'unico esempio russo in cui sia indubitabile l'azione del progresso. Ci fu un momento sordo, fra la morte di Hitler e la morte di Stalin, in cui le nazioni, ancora inebetite, si disposero docilmente a occupare i loro posti nel nuovo ordine. La post-storia aveva finito di sbocciare, ora l'attendeva un lussureggiare amazzonico.

In quegli anni proliferarono gli oggetti. Erano oggetti sottili, avrebbe detto un ermetista, che stavano agli oggetti sino allora usuali come il corpo sottile sta al corpo carnale. I meccanismi peculiari dell'epoca che si apriva lentamente entrarono in movimento. Fra la guerra d'Algeria e l'attentato

a John Kennedy si accennarono i primi gesti del gioco. E presto tutto ne fu avviluppato, tutti vi partecipavano, con la stessa naturalezza con cui le lattine di Coca-Cola venivano usate per adornare i feticci, fra chiodi e schegge di vetro, come se da sempre fossero state predisposte a quella funzione. Di ciò che è avvenuto fra il 1945 e oggi due storie parallele si possono scrivere: quella degli storici, con tutto il suo macchinoso apparato di parametri, fra cifre, masse, partiti, movimenti, negoziati, produzioni; e quella dei servizi segreti, punteggiata di assassinii, trappole, tradimenti, attentati, mistificazioni partite di armi. Sappiamo che l'una e l'altra sono insufficienti, che l'una e l'altra pretendono di essere autosufficienti, che non potrebbero mai neppure tradursi l'una nell'altra, che continueranno la loro vita parallela. Ma non è forse stato sempre così almeno da quando il Vecchio della Montagna scagliava i suoi uomini per il mondo? Sì, è stato a lungo così, ma il segreto era allora appunto il segreto e i suoi bagliori erano erratici ed esclusivi, una presenza avvertibile, ma non afferrabile una presenza, appunto, segreta. Il segreto non era stato ancora assorbito nei servizi segreti. Perché questo accadesse occorreva attendere gli anni della pura post-storia, come qui si chiama con nome indigente, che vuole solo segnalare la nostra inadeguatezza dinanzi all'innominabile attuale l'età che segue il 1945. Il significato metafisico dei servizi segreti sta nella lettera che li designa: servizi segreti perché confiscano il segreto, tutto il segreto. Più ancora che nelle loro laide vertiginose conquiste, il loro senso riposa in questo: nell'aver costretto con la violenza il segreto a rendersi apparente, troppo visibile, invadente come una pubblicità stampata su ogni angolo. C'è un'impresa comune di tutti i servizi segreti, ben più rilevante, ben più efficace di tutti i loro conflitti:

l'annientamento del segreto. Post-storia: l'epifania ottenebrante in cui le ipotesi si solidificano, diventano corpi palpabili, e con ciò sfuggono, più che mai prima, alla percezione. Il loro contagio rende dubbia la materia di tutti i corpi. Quando il segreto è nella lettera, la lettera abbaglia. Non viene più letta, ma soltanto riprodotta.

«Potere occulto», «organizzazione segreta», «trame», «muovere le fila», «complotto», «doppio gioco»: parole, gesti mentali che furono della gnosi, che ancora erano illuminati dalla luce obliqua dei Templari e oggi designano sequenze di assassinii, imbrogli planetari, ricatti, sopraffazioni. Il crimine assume il calco che fu dell'eresia perenne: della gnosi. L'agente segreto è avvolto da uno squallore peculiare, che ha cominciato persino a formularsi nella fabulazione romanzesca. Eppure, perché quello squallore dovrebbe avere un timbro così penetrante? Perché l'agente segreto usurpa il posto del segreto e Psiche è colpita da una luttuosa delusione quando si accorge che il mostro non è più il segreto, ma l'agente che ha avuto il compito di eliminarlo. oo oo oo oo La praxis, nozione ovvia per ogni Gesuita, poteva suonare come un'empia audacia soltanto nelle anguste città della Germania, là dove «il tempo cade goccia a goccia, e non interrompe con rumore alcuno la riflessione solitaria». Soltanto nell'integra goffaggine della provincia nordica, nella sua immobile e proba tristezza una tale esaltazione poteva far turbinare foglie e polvere, finché i cittadini invasati imbracciarono le vanghe per mescolare sangue e terra. La parola di Marx presuppone, come materiale dove infiltrare i demoni, «una tranquillità profonda; ogni tanto si faceva un po. di chiasso per certe idee, ma senza pensare alla loro applicazione. Si sarebbe detto che il pensare e l'agire non dovessero avere alcun rapporto fra loro, e che la verità, fra i Tedeschi, fosse simile

alla statua di Mercurio detto Hermes, che non ha né mani per afferrare, né piedi per avanzare». Madame de Stael, grazie alla sua esperienza mondana, avvertì subito tutto questo, non fece però in tempo a conversare con Marx, che avrebbe identificato la filosofia con quelle mani e quei piedi mancanti. Pronubo del lunghissimo, oggi rancido incontro fra l'intelligencija e la praxis fu lo zar Nicola I.

Intorno al 1840, all'inizio dell'«importante decennio 1838-1848», così battezzato da Annenkov, le autorità russe credettero opportuno instradare i giovani vogliosi di Occidente verso le università tedesche piuttosto che verso Parigi, luogo di ogni corruzione e rivoluzione. In Germania ancora, supponevano, si era mantenuto un residuo di decenza, col dispotismo mistico di Federico Guglielmo IV. Ma se il disegno, secondo le ominose parole del ministro Uvarov, era quello di ritardare di cinquant'anni lo sviluppo intellettuale della Russia, la storia ancora una volta avrebbe preso lo spunto da un'astuta volontà di polizie e governanti per rovesciarla in beffa. Certo, a Berlino barricate e insurrezioni appartenevano all'empietà. Ma lì non c'era neppure quel torbido charme della vita dissipata, della «vie moderne», delle nervose chroniques dei giornali, non c'era quella mistura volatile di febbre e cinismo che respirava ogni giorno Baudelaire. Non c'era la presenza occulta del faubourg Saint-Germain né quella esibita delle grisettes. Lo snobismo non aveva ancora intaccato la cruda sostanza. Qualcosa mancava alla Germania: non aveva abbastanza vissuto. Tanto più virulenta era la carica che lì si associava alle idee, tanto più fascinosa e travolgente, perché del tutto esotica, la visione di un'«azione», di una «praxis» in cui tramutarle. Il giovane Engels, già allora eccellente cronista, precisava: «Se oggi a Berlino voi domandate a chiunque abbia la più pallida idea della potenza dello spirito sul

mondo di localizzare il campo di battaglia dove si lotta per il controllo dell'opinione pubblica tedesca sia in politica che in religione e dunque per il controllo dell'intera Germania, vi si risponderà che questo campo di battaglia è all'Università, e più precisamente nell'anfiteatro n. 6, dove Schelling tiene i suoi corsi sulla filosofia della rivelazione». In quell'aula un giovane aristocratico russo, Michail Bakunin, fu visto urlare forsennate acclamazioni al filosofo. Era arrivato nel 1840 a Berlino come alla «Nuova Gerusalemme», con i soldi che gli aveva dato l'amico Aleksandr Herzen. Nello sterminato paese da cui veniva, i suoi affini parlavano già tumultuosamente di Schelling e di Hegel anche nelle più oscure circoscrizioni. Già dal 1830 le lettere berlinesi di Kireevskij trasmettevano segnali, e ogni brochure post-hegeliana veniva consumata da troppi occhi avidi. Nulla è fecondo come l'equivoco: la smania di passaggio all'«azione», che in Germania assumeva naturalmente quei tratti professorali, pedanteschi, lontani dalla vita, che Marx-Engels avrebbero poi schernito dalla Sacra famiglia in poi, in Russia era il retaggio biologico degli «uomini inutili», nobili spiantati e degradati, corrosi dalla reverie, luoghi geometrici di una sottile dissociazione psichica il morbo russo, poi il romanzo russo! Erano, in breve, il materiale più prezioso dell'intelligencija. Anche per questi esseri, così irrimediabilmente estranei a ogni possibile università, l'«azione» era l'unica Fata Morgana, capace di convogliare l'immensa violenza latente in loro verso una direzione senza disperderla nelle voracose abiezioni della vita privata. Il punto di contatto, anche geograficamente mediano, fu un piccolo libro di un nobile polacco, i Prolegomena zur Historiosophie (1838) di Cieszkowski, scheggia fatale dell'eredità hegeliana. In poche pagine, che sezionavano la storia per triadi, come il Maestro

aveva insegnato, Cieszkowski sprigionò il djinn della praxis parola apparentemente spoglia e laica in cui emergeva la nuova figura del Paraclete. Si trattava innanzitutto di trarre le conseguenze di una affermazione che allora suonava plausibile: «Oggi : il pensiero si è pensato sino in fondo». Qual è allora il passaggio successivo, la «transizione» che si apre? «E' il riconoscimento che la coscienza, come abbiamo detto, non è l'elemento supremo, ma che essa deve progredire innalzandosi al di sopra di se stessa o anche : uscendo da se stessa. Tale è il contenuto della transizione, e quest'ultima si presenta come esigenza di una unità sostanziale dell'essere e del pensiero che non sia più semplicemente in sé e per sé, ma produca anche un sostrato : al di fuori di sé». Dietro le sue cifre, il linguaggio di discendenza hegeliana è assai concreto: quel «sostrato» non è che la nuova materia, la materia tecnica, che timidamente si cerca un nome. Ma, perché fiorisca, occorre che la volontà, dal catechismo napoleonico, si trasferisca definitivamente nei luoghi che finora le erano stati proibiti: «: Ora la volontà assoluta deve essere elevata a quell'altezza della speculazione a cui un tempo era stata elevata la ragione... La filosofia, abbandonando il punto di vista che le è più proprio e conforme, si trasferirà su un terreno che le è estraneo, ma che condiziona interamente la sua evoluzione ulteriore, vale a dire il terreno : assolutamente pratico della volontà». Veniva così siglato il compiuto rovesciamento dei rapporti fra pensiero e volontà: «Secondo Hegel, la volontà è soltanto un particolare modo del pensiero, e questa è proprio la concezione errata: all'opposto, è il pensiero a essere un momento costitutivo della volontà, poiché la volontà e l'azione sono appunto : il pensiero che ritorna all'essere». Il sogno della «riconciliazione con la realtà sotto ogni aspetto e in ogni campo della vita», che ossessionava il

giovanissimo hegeliano Bakunin (e quanti altri sparsi per l'Europa!), poteva dunque avverarsi affidandosi alla magia di questa inaudita, elementare parola: praxis. Che dietro di essa, e appena coperta, si celasse la «volontà di volontà» in cui Heidegger avrebbe fissato l'emblema del nichilismo (quindi della tecnica) non poteva apparire perspicuo, anche perché tutti della tecnica avevano così scarsa esperienza. Eppure fu sempre Cieszkowski a enunciare la massima regolativa dei tempi nuovi: «: Nihil est in voluntate et actu quod prius non fuerit in intellectu». Da cui, decisiva conseguenza: «La volontà deve dunque perseguire il suo processo fenomenologico come prima la ragione ha perseguito il proprio. Per parte sua, la vita politica ? Staatsleben* dovrà affermare il suo dominio universale, così come l'arte e la filosofia lo hanno fatto, l'una dopo l'altra». E qui la concretezza si fa improvvisamente brutale: «Nell'avvenire la filosofia dovrà consentire a essere essenzialmente applicata e, come la poesia dell'arte è trapassata nella prosa del pensiero, così la filosofia dovrà scendere dalle altezze della teoria sino al campo della praxis». Finalmente «applicata», la filosofia accetta di morire, penetrando però prima in ogni oggetto, come ormai possiamo constatare. Nelle latebre della storia si preparavano eventi abnormi: una «nuova migrazione», non più dei barbari verso lo spirito, ma dello spirito verso la barbarie della natura, che anela al riscatto. Processo oscuro, «che si annuncia con una fermentazione, anzi in parte con una putrefazione» (e Marx-Engels non parleranno poco dopo del «processo di putrefazione del sistema hegeliano»?). Alla fine di questo processo alchemico riluce ancora una volta la coniunctio: in questo caso l'abrogazione della Trennung, di quella odiosa «scissione» che già tanto aveva fatto soffrire Lessing, e dopo di lui tutte le anime

tenere e crudeli della Romantik. «Così si celebra la pace assoluta fra l'interiorità e l'esteriorità ed essa fa sì che appaia, all'esterno come all'interno, quella loro mutua vittoria, che sottrae l'apparenza sensibile al disprezzo in cui era tenuta». Le argomentazioni di Cieszkowski sono un groviglio che avvolge quelle che di lì a poco saranno potenze antagoniste del pensiero: Marx (in una lettera del 1882 avrebbe negato, ma è difficile credergli, di aver letto Cieszkowski), Nietzsche, Stirner aspettano ancora, celati nel sogno di quella pace irreale, di balzarne fuori per separarsi e scontrarsi.

IL BARBARO ARTIFICIALE

«...noi che non soltanto pensiamo e parliamo aforisticamente, ma viviamo *aforismenoi* e segregati, come aforismi nella vita senza comunione con gli uomini, senza partecipare alle loro pene e alle loro gioie, noi che non siamo consonanti nel chiasso della vita, ma uccelli solitari nel silenzio della notte». Stirner è uno dei molti segni da cui si apprende la fine dell'educazione. Scaraventato dai banchi della scuola nello Spirito Assoluto, come voleva il maestro Hegel, non poteva acquisire nessuna di quelle maniere tacite, di quelle minime variazioni nell'inflettere la voce che avevano fatto la civiltà e alla fine, per discrezione, pretendevano di essere soltanto dei minuscoli detriti del Gusto. Con lui, ormai, si può avere soltanto il rosario ossessivo dell'idea o l'urlo o l'afasia, alla quale finì per abbandonarsi, il martellamento (come alle tempie) del silenzio che si spalanca dietro l'idea svuotata. Stirner parla continuamente di spettri e di fantasmi.

E, mentre parla, tutto finisce per impigliarsi in quella livida malia che la sua voce stridula, insolente, inarrestabile vorrebbe dissolvere. Anche irridere. Ma nessuno più di Stirner era affine agli spettri. E' tuttora più facile incontrarlo fra gli spettri che tra i filosofi. Come qualcuno non ha mancato di osservare, si deve supporre che Stirner sia qualcosa di cui un filosofo di rango non può occuparsi. Se

tocca le sue parole, poi si lava le mani. Già il nome dell'autore è poco serio, evoca il manifesto di un illusionista con tuba e pipistrello più che la dignità di un pensatore. Stirner continua a essere espunto dalla cultura, anche se centinaia e centinaia di titoli gli sono stati dedicati. Molti ricordano Stirner soltanto perché Marx-Engels gli hanno dedicato tante pagine caustiche dell. Ideologia tedesca un po' come Eugen Dühring si ricorda innanzitutto perché Engels gli ha dedicato l' Anti- Dühring, anche se in questo caso sarebbe più misericordioso dimenticare sia Dühring sia l'Anti-Dühring. Ci sono poi invece quei pochi che lo amano a tal punto da non volere amare altri per non diminuirlo. Venerano proprio lui che voleva divorare il sacro e dissipare la venerazione e talvolta inclinano a una molle demenza, talvolta a una fredda furia. In ogni momento, in qualche parte del mondo, c'è una piccola tipografia che lavora a stampare una nuova edizione dell' Unico. Nello scompartimento di un qualche treno c'è sempre un essere oscuro con una valigetta di fibra dove troveremmo una copia dell. Unico, spesso accompagnata da una di Così parlò Zarathustra. Di questi fatti non si cura l'università. Non ricorda che fu Stirner a sfregiarla una volta per tutte. Considera la sua opera «un bon sujet de thèse». Ma trattare di Max Stirner all'interno di una delle innumerevoli storie dei neo-hegeliani o dell'anarchismo invita già a schivarne la mostruosità. Allora Stirner diventa una «posizione», sempre estrema, ultima di qualcosa. Certo, ci sono stati anche lettori che di quella mostruosità si sono accorti, che l'hanno assorbita o respinta, senza celarla. Ma il corpo anonimo della cultura non l'ha riconosciuta. Giunto a una fase della sua vita in cui (come tutto il resto) pretende di essere autonomo, esso secerne al suo interno una nuova sostanza, e presto una nuova figura: la barbarie artificiale, il barbaro

artificiale. Max Stirner le annuncia, le enuncia. E subito diventa spettrale. La presenza più intensa di Stirner si incontra così in autori che di lui tacciono o che di lui parlano in testi che non pubblicarono mai: Nietzsche e Marx. Molte loro parole non si possono intendere se non le leggiamo come un sussurrare impaziente, a volte febbrile, rivolto a un fantasma che li perseguita: Stirner. Marx e Nietzsche non hanno mai avuto molto da dirsi direttamente. Ma comunicano come due persone che non si conoscono, eppure hanno un sogno (un terrore) in comune. E allora sono costrette a incontrarsi almeno nel rabbioso, complice, esasperato, torvo, circolare combattimento con il loro fantasma. Quel combattimento li lega come forzati della stessa galera. In Stirner questi due primi consapevoli provocatori di una «filosofia sperimentale» ritrovavano una parte segreta del loro pensiero, ma appunto quella che non volevano riconoscere nelle sue conseguenze. Per tutta la loro vita si possono seguire le fasi di un paziente lavoro di occultamento di questa affinità, nel tentativo di sottrarsi alla oscura mutezza di colui che li aveva preceduti nel consumare l'inebriante tradimento del pensiero. La sfrontatezza di Marx e di Nietzsche discende in linea diretta da quella prima e insorpassabile di Stirner. «Ci voleva una eiserne Stirne ? una «fronte di ferro», sempre nel senso di «sfrontatezza»* per scrivere questo libro ? L' Unico, e quasi sarebbe da credere che l'autore proprio per questa ragione si sia scelto il nome Stirner». Il pensiero aspettava da tempo di degradarsi. Ma occorreva trovare chi fosse abbastanza empio per aiutarlo. Qualcuno che avesse «il gusto e il genio della provocazione», come san Paolo, Nietzsche e Joseph de Maistre, ma azzardasse un passo che fino allora era stato evitato: agganciare da un capo all'altro, con delicata cerniera, la metafisica allo sproloquio. L'incombenza cadde

su un insegnante della scuola di Madame Gropius per ragazze di buona famiglia, che si firmava Stirner sulle gazzette del Vormàrz berlinese. Molti, in seguito, dichiararono quello che molti altri avevano supposto, senza osare dirlo: che la metafisica fosse in genere sproloquio. Ipotesi adatta alla grossolanità dei tempi. Più insinuante l'altra, a cui fu data scarsa attenzione: che lo sproloquio fosse metafisica. Stirner ha contribuito generosamente a confondere una volta per sempre le acque del pensiero. Dopo di lui, sarà un puro atto amministrativo distinguere chi è filosofo da chi non lo è. In ogni frase di Wittgenstein è sottinteso il disprezzo per il mestiere della filosofia. Valéry depositava i suoi esperimenti col pensiero in decine di quaderni, ogni mattina fra le cinque e le otto, ma si guardava bene dal parlarne durante la giornata, fra i salotti, l'Académie e i dîners en ville. Musil si mimetizzava fra gli scienziati che, con un lieve sorriso agli angoli della bocca, partecipavano ai ricevimenti dello Spirito. Lo sproloquio avvolgeva già tutti con benevolenza, li accoglieva nei suoi profondi interstizi. Dicevano di assistere all'avvento del disincanto. Ma da quanti secoli (alcuni parlavano addirittura di millenni) continuava a sopravvivere quel disincanto! E il mondo insisteva: rimaneva incantato. Stirner racconta come dovrebbe vivere un soggetto disincantato e la sua ironia deriva dal constatare che tale soggetto non esiste. Se potesse esistere, sarebbe classificato dagli scienziati disincantati come una sopravvivenza arcaica: muto, violento, imprevedibile, proteico. Privo di identità accertabile. Unico.

La divisione degli esseri fra platonici e aristotelici può essere formulata anche in un altro modo, con discriminazione forse ancora più precisa: gli esseri si dividono fra chi pensa che il mondo si regga per magia e chi

non lo pensa. Fra quelli che non lo pensano, molti hanno il vizio di credere che la magia sia una qualche illusoria pratica operativa (per altro interessante prodromo della scienza). Ma Wittgenstein lo ha chiarito: non come il mondo sia è magico, ma che esso sia. Il rancore di Marx per i piccolo-borghesi ha origine nel suo gusto classicistico. Le forme, per lui, potevano essere solo chiuse e nette. I profili si dovevano stagliare su un fondo vuoto e trascurabile. L'aristocratico ha un tale profilo, così anche il borghese (finché si attiene a quelle virtù e vizi che lo fondano) e così, infine, l'operaio.

Ma ciò che sta in mezzo fra queste forme è il male più irrecuperabile.

Per Marx, i piccolo-borghesi sono i Lumpen della borghesia e i Lumpen sono il male stesso. Ciò che in essi lo turba è un certo carattere metamorfico e plasmabile, la mancanza di una fisionomia propria, che rende loro possibile diventare qualsiasi cosa, senza rispetto per i ranghi vidimati dalla storia. In quelle sabbie umide del livore, dell'ambizione, del risentimento e del delirio vedeva già nascere i bolscevichi e i fascisti. E i bolscevichi andavano benissimo: il bagno acido della Causa sarebbe bastato a renderli irriconoscibili. Il rivoluzionario, per definizione, non ha origine («non ha neppure un nome», dice il catechismo di Ne"caev): ha solo uno scopo. Ma erano gli innumerevoli altri proliferanti che lo spaventavano e gli apparivano non dominabili, una migrazione di meduse. L'annunciatore di quella schiera avvelenata fu da lui riconosciuto in Stirner. Quel suo singolo non offriva certo un modello antropologico al piccolo-borghese, come Marx-Engels sostennero per ragioni di astuzia polemica, ma qualcosa di ben più temibile: la rottura dello schema delle classi, l'irruzione caotica che veniva a guastare, al penultimo

atto, la sacra rappresentazione della storia. Questo era il peccato imperdonabile per eccellenza e tanto basta a giustificare la furia dell'attacco a Stirner.

Sulla base di una consequenziale educazione hegeliana, Stirner prepara il terrore gratuito; sulla base del più affilato dandysmo, Barrès prepara l'immersione nella sapienza del sangue. Bourget vedeva il giovane Barrès di *Un homme libre* come il «nichilista delicato», che ha «tutte le aristocrazie dei nervi» e irride il mondo che ha già raggiunto la «pubertà della sciocchezza» (Huysmans). Gli rimarrà poi da aspirare l'odore delle stalle, chiedere al tutto di «rientrare nella razza». Mediatrice sarà una piccola tarata, Bérénice. Di lei sappiamo che «adottò come bambola una immaginetta dorata di Nostra Signora, che si apriva sul ventre mostrando la Trinità». Si mettono le mani sul passato, sulla razza, sul sangue, quando l'estenuazione dell'io nel nichilista delicato è giunta al suo termine, quando la barbarie prodotta in laboratorio sul piccolo uomo ha bisogno di appigliarsi a un Ordine. (Quell'io era stato distillato nei tardi anni del Xix, pronto per i «ragazzi del 1889». Prima si era appena sentita qualche traccia di quell'arroganza estetica, dopo ne scomparirà il sapore o si mescolerà ai molti sapori delle masse ma perso ormai quel sentore clandestino, sequestrato e vizioso). Una delle prime caratteristiche dell'Unico è la brutalità ragionata, a cui si arriva attraverso l'educazione, anzi attraverso il sistema pedagogico più ambizioso che l'Occidente abbia prodotto, l'unico che pretendesse di assorbire, inglobare e sussumere tutto, nella sua furia di *Aufhebung*. I precettori dell'idealismo germanico si adoperavano a cancellare, col sordo lavoro del concetto, quanto di immediato, efflorescente, fuggevole e violento potesse sorgere. Anche i suoi nemici riconoscono che Stirner aveva il dono velenoso della consequenzialità. Si

tratterà allora di constatare come sulla sommità della cultura si apra la terra ignota della barbarie artificiale, a cui Stirner ci introduce con il lieve sorriso del precettore che apre la porta della sua classe, dove ci attendono le fanciulle di Madame Gropius. Perché aggirarci ancora fra la segatura e le chiazze di birra della taverna di Hippel? Molti rivolgimenti e rovine sono sopraggiunti da allora, potremmo anche averla dimenticata. Ma nulla può scalfire il fatto che per opera del trascurabile Stirner, e sempre nel gergo dello Spirito Assoluto, allora per la prima volta venne bucato l'involucro protettivo della cultura, fu per mezzo di lui che si raggiunse quella irreversibile perdita di dignità del tutto che è diventata il nostro fondamento. Una certa barbarie, da allora, intride anche il più coltivato discorso, è un nuovo presupposto della sensibilità, del pensare. Sarà allora utile riportarlo alla luce nella sua crudezza. Più ancora che da Marx, da Freud e da Nietzsche (in fondo erano tutti esseri rispettosi, tenevano alle buone maniere e sapevano benissimo che dovevano mantenerle, anche se la «critica del sussistente» poteva doveva finire per scalzarlo), il mondo di oggi discende, senza saperlo, da Stirner. E non può saperlo, non solo perché «del padre non c'è certezza», ma perché ogni paternità ormai deve essere spuria, e Stirner qui non fa che sbrigare oscuramente la pratica, come si addice al piccolo impiegato del Nulla: «L'essere civilizzato delle città immense torna allo stato selvaggio cioè allo stato di isolamento, perché il meccanismo sociale gli permette di dimenticare la necessità della comunità e perdere i sentimenti di legame fra individui, che un tempo erano incessantemente risvegliati dal bisogno. Ogni perfezionamento del meccanismo sociale rende inutili certi atti, certe maniere di sentire certe attitudini alla vita comune». Lo aspettavano dai confini orientali, con sottili

baffi mongoli e una collana di ossa, con la pelliccia imbrattata di midollo e di sangue: apparve come insegnante in un pensionato per fanciulle della società a Berlino, giacca impeccabile ma lisa, lenti ovali, il profilo beffardo e timido. Quando gli amici schiamazzavano da Hoppel, si teneva in disparte, contro l'angolo della tavola. Mentre scriveva, si sentiva nella camera stantia uno stridore di nervi surriscaldati, la vicinanza di un ululato. Dopo la pubblicazione dell'Unico, la vita di Stirner, nella solita Berlino, che però ora voleva addirittura dimenticare Hegel, è un fatto solo contabile ed esotico, come quella di Rimbaud a Harar. Avrebbe poi trasmigrato nelle sue due forme definitive: il mutismo di Bartleby e la «nave morta».

Perché nasca Stirner deve esistere la Grande Città. Ben più che nella taverna di Hoppel a Berlino, dove si trovavano i Freien, lo spettro del nemico degli spettri appartiene al sottosuolo di Pietroburgo, al ventre di Parigi, alle montagne di rifiuti di Londra, alle navi morte che inghiottono i loro abitatori senza documenti e senza nome nel porto di Anversa. Il suo luogo è ovunque si incontri la folla torbida degli autodidatti febbrili, dei negri della penna, degli uomini disponibili perché non appartengono a nulla, dei borghesi disonorati, degli aristocratici decaduti, dei dannati della terra, scagliati da una savana, dalle paludi o dal deserto sotto le volte marmoree dei Politecnici di un altro continente, la folla sempre più vasta di coloro che conoscono innanzitutto l'umiliazione pubblica e l'esaltazione solitaria. Sul registro degli alberghi Nietzsche si qualificava «professore universitario», ma non lo era più, per sempre, e sentiva ogni anno più chiaramente di assomigliare a quelle larve pullulanti. Fra loro avrebbe anche potuto assumere un ruolo, lo aveva già scelto: quello del «criminale rispettabile». Aveva in orrore quella

compagnia invadente e sgualcita, dove sapeva però che i suoi libri avrebbero finalmente trovato orecchie prensili. Li allontanò da sé in ogni modo, mettendo in gioco fino all'ultimo le virtù dell'educazione. Ma non riuscì a cancellare i troppi segni di affinità. Dostoevskij, quando annotava nei suoi taccuini, con ripugnanza e curiosità accanto a somme minuziose di soldi mai arrivati o già scomparsi, che : l'uomo ormai non aveva un profilo, era circondato già da tempo, nella sua camera, da una torma ostile di quelle presenze, anzi a loro apparteneva e li aveva traditi. Consumava il suo lunghissimo tradimento nei romanzi, squarciati spesso dall'ilarità convulsa di chi è troppo vicino a ciò che narra, come un poliziotto che stende il verbale di un massacro a cui ha partecipato. Stirner è il barbaro che irrompe dalle province della Germania dei piccoli Stati nel cuore dell'Impero metafisico. Gli stessi strumenti che erano serviti a Hegel per assorbire ogni residuo di barbarie nello Spirito, servono ora a smantellare lo spirito, a sradicarlo da ogni terreno, a perforare il suolo antropologico dell'illuminismo. La vera «filosofia del martello», che Nietzsche non sarebbe mai riuscito a praticare, perché troppo irrimediabilmente educato, si compie nelle brevi, tempestanti, offensive frasi che compongono l'Unico. L'egoista di Stirner nega ogni dipendenza: ma ogni dipendenza è una radice, terrestre o celeste. L'egoista di Stirner è lo sradicato che per la prima volta si riconosce come tale. Gira per la città come un perfetto estraneo, a tutto e a tutti. Le parole che invadono la sua mente, i desideri che lo assalgono tutto è per lui cosa da usare o da gettare, suo è soltanto il gesto del prendere o dell'allontanare da sé. E' l'uomo del sottosuolo che saccheggia la metafisica. Di Stirner non abbiamo, ma soprattutto non potremmo avere, commoventi lettere da

Schulpforta, con la richiesta di partiture di Schumann; c'è in lui qualcosa di fisiologicamente guasto e corrotto in rapporto alla cultura, qualcosa che lo avvelena dall'inizio. Presupposto di Stirner: il processo di secolarizzazione non riesce a consumare, o addirittura estinguere il sacro, come pretende. Lo sposta, null'altro. E la potenza che esso assume è tanto più devastatrice e incontrollata in quanto non ha più nome, né può essere riconosciuta per ciò che è. Che cosa non è stato perdonato a Stirner? Non tanto le numerose affermazioni manifestamente criminali sparse come spezie di Estremo Occidente nella sua cucina dell'iterazione neo-hegeliana. Non tanto i personaggi dell'«egoista» e dell'«unico», così incongrui e irriducibili a una qualsiasi ragionevolezza pratica. Ma per esempio una rapida frase («I nostri atei sono gente pia») in cui culmina una dimostrazione che nessuno ha potuto confutare. Stirner ha descritto il nostro mondo, sferzato dalla critica che «avanza senza tregua» verso lo snebbiamento totale, come un mondo profondamente bigotto. Che cosa c'è di più bigotto, infatti, di un sano laico, così burbanzoso e credulo verso i suoi princìpi? E quei fieri atei, tutti convinti che un mistico sovrano come Giordano Bruno fosse uno dei loro? La Chiesa, che lo ha bruciato, sapeva assai meglio con chi aveva a che fare. Loro invece gli hanno anche dedicato un monumento, come fosse il Milite Ignoto. E gli illuministi? Se davvero esistessero, dovrebbero evitare innanzitutto di credere nei Lumi. Ecco la nuova «gente pia», neppur protetta nella sua bigotteria dalle mediazioni cerimoniali, dall'arcano pragmatismo di una Chiesa. Invece che da un sacramento, si lasciano possedere da qualche maiuscola. La Società, l'Umanità, l'Uomo, la Specie (erano quelle che il secolo prediligeva e continuano a infierire oggi, anche se molte altre si sono aggiunte). Non sanno su quali

presupposti agiscono e non amano che qualche irriverente sofista glielo chieda. Se sono costretti a scoprirli, offrono una visione assai meschina. Frantumi di banalità, cartigli di Luoghi Comuni rivestono lo zoccolo dei loro Principi e Valori. Meglio che lo coprano con le loro pratiche superstiziose. Non sempre sono assassine, talvolta hanno una certa stolidità mitezza. Sospeso fra le masse oppresse e le masse opprimenti, Stirner anticipa le ghignanti parole di Lautréamont sulla poesia che «deve essere fatta da tutti, non da uno». Ma le applica alla filosofia. Nell'Unico ci invadono pensieri che a lungo non avevano neppure sperato di annidarsi nei libri. Pensieri bruti. Questa infrazione all'etichetta è un effetto imprevisto della regola democratica. Il cronista Lautréamont lo spiegherà: «Il dubbio è esistito sempre in minoranza. Nel nostro secolo è in maggioranza. Noi respiriamo dai pori la violazione dei doveri». Il dubbio sciabola ogni pensiero che alza la testa. Ma la sua lama concederà una disinvoltata resurrezione alle vittime. Riappariranno presto, quei pensieri: come opinioni. In che cosa Marx-Engels frodano, parlando di Stirner? Pressoché in tutto. In un libro come L'unico, dove il paradosso è l'oggetto del testo, dove tutto è incongruo e aberrante da ogni via tracciata, basta fingere di non accorgersi che l'incongruenza, la paradossalità e l'aberrazione non erano accidenti ma il fine stesso del discorso, basta rifiutarsi di vedere che questa farneticazione non è altro che la definitiva propedeutica alla mutezza e il lavoro di distruzione sarà già fatto.

Allora si potrà dire tranquillamente che L'unico è incongruo, paradossale, aberrante e farneticante. Certo, questo lo si può dire anche in due o tre pagine. E il fatto che Marx-Engels lo ribadiscano per più di trecento testimonianze per lo meno della loro cattiva coscienza. Testimonianze anche

della loro chiarezza. Ormai uniti dal Sacro Vincolo della Causa, non potevano esimersi dall'infierire sul libro che più di ogni altro irride la Causa, il Vincolo e soprattutto la Sacralità della Causa e del Vincolo. Ammesso (ma non concesso in alcun modo) che la forza della loro «critica» fosse già arrivata a dissolvere ogni aura sacrale, non per questo Marx-Engels erano disposti a rivelarlo essotericamente. La classe operaia aveva bisogno di santini, la Causa sarebbe stata garante dei buoni sentimenti, delle ordinate e laboriose esistenze, dedite innanzitutto ad accumulare abnegazione per le lotte e gli scontri col Nemico. A nessun costo si sarebbe dovuto rivelare che il Libero Pensiero, quell'essere la cui fronte appariva finalmente sgombra da ogni chimera, era la vera beghina dei tempi moderni. L'acido prussico di Stirner, se assimilato anche in una dose minuscola, sarebbe bastato a dare spasmi irrevocabili al torso possente dell'Operaio, desolante fignimento antropologico su cui Marx-Engels avrebbero costruito le loro pratiche, prima che fervidi «ingegneri delle anime» li sostituissero all'opera. Nelle colate di piombo del libro di Stirner, nelle sue ossessive ripetizioni e nei suoi indecorosi argomenti, Marx-Engels, che intendevano ormai parlare per tutta la massa dei proletari, videro sollevarsi davanti ai loro occhi un'altra, terribile massa: non quella disposta da Pelizza da Volpedo, marciante fiera a farsi fucilare da ufficiali baffuti. Ma l'infernale, informe agglomerato degli straccioni, degli esseri irriducibilmente vagabondi, incapaci di fedeltà a una classe, sradicati da prima della nascita, convulsi, inarticolati, irrispettosi odiatori del lavoro e della dottrina, quella che sui giornali veniva definita con un brivido sgomento la «schiuma della società». Era il sottosuolo che si scopperchiava, e l'«esercito di riserva» delle larve minacciava di soffocare i proletari

prima che i proletari riuscissero a soffocare i borghesi. La maledetta scissione, quella Trennung che già angustia i massoni di Lessing, penetrava dunque anche nella rocca immacolata del proletariato: essa appariva traversata da una lesione a mala pena visibile, una linea maligna che inghiottiva chiunque si allontanasse dalla giusta linea. Da quella voragine dissimulata sarebbero riemersi anni dopo i dannati della terra: formavano ormai un reticolo senza confini, pari soltanto a quello che il capitale gettava sul pianeta. Sottratti a ogni sicuro censimento, come topi, disponevano dell'arma più sfuggente e corrosiva: il rifiuto muto, la non adesione alla società sotto qualsiasi forma. Il cruccio segreto di Marx-Engels nella loro azione pratica non era tanto la borghesia, questa classe sinuosa, che dall'inizio si era dimostrata tanto avida di distruggersi quanto abile nel restaurarsi. Era il Lumpenproletariat, questo detrito di tutte le classi, questa «apoteosi dello sradicamento» da cui c'era da aspettarsi qualcosa di non meno dannoso delle varie, e previste, difese degli interessi di classe. I Lumpen minacciavano lo schema stesso della successione storica delle classi, quello schema salvifico su cui si fondava l'accettazione della tortura presente e del radioso avvenire. Se i proletari non erano l'ultima classe, la classe definitiva, quella che avrebbe fatto diventare weltgeschichtlich il destino umano, che gli avrebbe dato una dimensione planetaria, se al suo interno il proletariato lottava per distinguersi da un altro proletariato, quello dei Lumpen, allora tutto lo schema appariva minacciato, il disegno della Provvidenza storica non convergeva più verso un punto finale, ma rischiava di venire anch'esso inghiottito dal cattivo infinito della dissociazione inesauribile. Questa era dunque la minaccia segnalata da Stirner, ma non lo si doveva dire perché solo il fatto di riconoscerla ne dilatava

l'esistenza. Così Marx-Engels non dichiarano mai che combattono Stirner per queste ragioni, così tentano di ricacciarlo fra gli innocui filosofi berlinesi e vogliono addirittura farlo passare, contro ogni evidenza, per «il più fiacco e ignorante di quella confraternita filosofica». Gli accenni alla questione dei Lumpen, anche nella Ideologia tedesca, sono frettolosi e contratti, ma tanto più significativi: «Stirner identifica coerentemente proletariato e pauperismo, mentre il pauperismo è la condizione soltanto del proletariato rovinato, l'ultimo gradino a cui scende il proletario ormai inerme di fronte alla pressione della borghesia, e solo il proletario defraudato di ogni energia cade nel pauperismo. Si vedano Sismondi, Wade, ecc'. «Stirner» e compari, per esempio, agli occhi del proletariato possono benissimo apparire come straccioni, mai però come proletari». Il proletario incarna dunque il perbenismo della miseria, e non riceverebbe mai in casa uno straccione. Le ragioni di questo vero odio di classe sono oscure: Marx-Engels ci dicono soltanto che il «proletario rovinato» non ha più «energia». Motivo sufficiente si direbbe perché il proletariato non ancora rovinato lo calpesti. Ma sarà vero che il «proletario rovinato» non ha più energia? O non sarà invece un'energia molto più insidiosa, un'energia che non si lascia più incanalare? Meglio passare oltre questa è la tattica scelta da Marx-Engels. Anche in seguito le ingiurie contro i Lumpen furono violente sì, ma sempre accidentali e occasionali. Non doveva apparire con troppa chiarezza che il criterio ultimo dell'umano (per Marx-Engels) era la sua organizzabilità. Ma rimase l'abitudine allo sdegno. Basta vedere con quale senso di fiera ripugnanza perfino Rosa Luxemburg metterà in guardia, anni dopo, i suoi compagni: «D'altra parte la classe operaia è l'ultima classe della società borghese che entra in scena con scopi rivoluzionari, ed è

escluso che essa venga sopraffatta da uno strato sociale ancora più radicale, che va di là dagli scopi consapevolmente stabiliti dal proletariato. L'unico strato sociale che sta al di sotto del proletariato, lo strato dei parassiti sociali diseredati, quali le prostitute, i delinquenti di professione e ogni specie di esistenze oscure e casuali non è un fattore rivoluzionario, ma al contrario controrivoluzionario». E Lenin avrebbe tratto con la consueta disinvoltura le conseguenze di quell'odio, per puntellare la diga contro la ricorrente marea anarchica: «L'anarchismo è un prodotto della disperazione. E' la psicologia di un intellettuale che ha deragliato o di un rappresentante del Lumpenproletariat, non di un proletario». Si dava così per acquisito, una volta per tutte, che cosa dovesse essere la psicologia giusta del proletario, nonché dell'intellettuale che non deraglia. Ma, già quella volta, Marx e Engels non avevano incluso la Russia nel conto. Additare qualcuno al disprezzo come piccolo borghese borné e farneticante straccione dell'intelletto non era argomento efficace là dove, dai relitti di tutte le classi, stava sbocciando il fiore velenoso dell'intelligencija e la farneticazione si apprestava a diventare eminentemente «pratica». Dalle meschine camere d'affitto di Berlino, Stirner comunicava direttamente col sottosuolo russo. L'unico era innanzitutto l'uomo del sottosuolo che prendeva la parola. E se le argomentazioni coatte di Stirner sfociavano nell'agognata afasia, la parola del sottosuolo da allora non è mai cessata: ha impregnato ogni discorso, ha leso ogni gravità, ha irriso ogni rango, ha inseguito la storia in ogni cunicolo. In Russia sarebbe affiorata la fisionomia occulta di Stirner, quella che Marx non aveva voluto riconoscere. Tutto l'apparato hegeliano, le polemiche di scuola, la pretesa di esporre una «filosofia» non erano che rocce di cartapesta,

ingombranti, ostentatorie adatte a suscitare il riso solitario, come i vergognosi ricordi che avrebbe elencato Dostoevskij attraverso l'uomo del sottosuolo (di professione «assessore di collegio»): la macchia gialla sui pantaloni, la voglia di urtare, sulla Prospettiva Nevskij, l'ufficiale borioso, le facce ottuse dei vecchi compagni di scuola. Con Dostoevskij, L. unico avrebbe trovato la sua epigrafe: «Signori, mi scuserete se mi sono messo così a filosofare: ho quarant'anni di sottosuolo». Marx paventava con superstiziosa lucidità la potenza del declassamento, che intorbida ogni ascesa luminosa del proletariato. Declassarsi non significa passare da una classe all'altra, ma passare da una classe, con le sue osservanze e le sue livree, a un luogo oscillante, senza nome, senza profilo, senza appartenenza, che non si pone più dentro ma di fronte alla società. Il singolo, questo personaggio refrattario di cui Marx avrebbe illustrato con asciuttezza nei Grundrisse la genealogia nel processo del capitale, sfuggiva però alla sua presa come esistenza empirica. Quel vortice psichico disancorato da tutto non era più un materiale che si lasciasse elaborare con tranquillità. Tutt'al più ne poteva nascere il terrorista. Non solo: era il personaggio che per primo operava il distacco dalla fede più oppressiva che Marx condivideva coi suoi tempi (con i nostri tempi): la fede nella Società. In Balzac, ancora, fra i sottoscala e i saloni di Parigi, incontriamo molti destini di avvilitamento e degradazione progressiva. Ma il fatto del declassarsi non produce mai «l'effetto russo». Qui ancora domina la maestosa comédie, che implica una sequenza lunghissima di gradi e sfumature dei gradi, fra i quali si può ascendere o discendere. Il centro tenebroso è Vautrin, l'occhio del criminale-poliziotto, che rappresenta l'onnipotenza dal basso. Egli solo potrà impunemente assumere tutte le maschere, perché è il dio che in incognito

visita le sue vittime. Tutti gli altri potranno indossarne molte, in successione, ma ogni volta costretti e calamitati dal loro ruolo momentaneo. Con Dostoevskij, invece, una massa gelatinosa assorbe i profili. Tutto è instabile e un patto segreto lega l'instabilità all'abiezione. I suoi personaggi tendono a perdere (o hanno perso fin dall'inizio) la loro appartenenza: al sangue, alla classe, ma soprattutto alla società, così come al sentimento che, con guizzo malevolo, sono pronti a capovolgere in ogni momento. Fluiscono senza argini, e ormai quasi con indifferenza: innocenti oltre che depravati, pietosi nel torturare, le loro lagrime introducono al più selvaggio riso di scherno. L'unico era nella biblioteca del giovane Dostoevskij. E il libro circolava anche fra i Petrasevskij, quel gruppo perversamente candido di sovversivi che si sarebbe sciolto davanti ai fucili puntati degli ufficiali di Nicola I, prima di disperdersi fra le «case dei morti».

Ma nel rapporto Dostoevskij-Stirner, troviamo qualcosa che è molto più grave di una discendenza di idee: è il monstrum antropologico presentato da Stirner che continuerà a vivere nei romanzi di Dostoevskij. L'unico immette nella psicologia un reagente violento: qualcosa che provoca il distacco da tutto ciò che si offre come Legge: innanzitutto l'identità, il sistema delle equivalenze e via via tutto sino ai ruoli, alle convenienze di classe, ai sentimenti stabiliti. Con Dostoevskij un simile dissestamento di tutto l'umano, il respiro dell'arbitrio, una torbidità fluttuante fra i caratteri, un'impossibilità a tracciarne profili definiti irrompono nel romanzo. La psiche in forma di nube evade da ogni fessura e avvolge la città. Quell'essere che Stirner chiama l'unico è innanzitutto una cavità informe: Dostoevskij evoca da quella cavità un pullulare di volti: l'uomo del sottosuolo, che nel suo giusto anonimato in certo

modo li ingloba tutti, ma anche Raskol'nikov, Kirillov, Ivan. Dostoevskij abita il sottosuolo come Zarathustra la sua caverna sulla montagna, ma non ospiterà gli «uomini superiori». Aspetta invece l'Unmensch di Stirner, tutto ciò che sfugge al canone domesticato dell'umano, che i torturatori umanisti, i coltivatori di «scienze e buon senso», tentano di imprimere sull'umanità convinti di farle del bene. Da lì risuoneranno le sue pacate e rovinose domande: «Ma che cosa vi fa essere sicuri che non soltanto si può, ma si deve trasformare così l'uomo?»; «Non sarebbe poi possibile che all'uomo non piaccia lo star bene?». Giunto in Russia, e abbandonate le cappe hegeliane, Stirner non avrebbe potuto evitare di fare un discorso «a proposito della neve fradicia». Il timbro dell'uomo del sottosuolo nasce da quel sarcasmo che a Berlino i primi lettori dell'Unico non avevano neppure percepito, tanto poco sapevano delle cose della vita, e ora culmina: «A noi pesa persino d'essere uomini, uomini dotati d'un vero, d'un proprio corpo e d'un proprio sangue; ci vergognamo di questo, lo riteniamo un'ignominia e aspettiamo di diventare non so che inauditi esseri astratti. Siamo nati morti, del resto è un pezzo che non nasciamo più da padri vivi, e questo ci conviene sempre più. Cominciamo a prenderci gusto. Presto inventeremo la maniera di nascere dall'idea». Lo stile si è fatto più insinuante, ma riconosciamo subito la voce dell'unico. Anche qui, come in Stirner, ci invade un elemento di brutalità costruita, una immediatezza innaturale, che si rivolta contro : l'homme de la nature et de la vérité (che è : l'homme dans toute la vérité de la nature all'inizio delle Confessions di Rousseau). L'uomo del sottosuolo è infatti un prodotto alchemico, «nato da una storta» e «non già dal seno della natura»: ma l'artificio lo rende ancora più violento, perché più civilizzato («la civiltà sviluppa soltanto la varietà delle sensazioni e

null'altro»), gli toglie quella nativa stupidità degli uomini che «si convincono più presto e più facilmente degli altri d'aver trovato alla loro attività un sicuro fondamento».

Mentre si voltola nei suoi panni rancidi, l'uomo del sottosuolo, perfetta creatura occidentale, continua ad avere il vizio dell'epistemologia. Con una scheggia di diamante incide crudelmente la materia diafana dei pensieri. Scopre di essere il soggetto del senza fondo, del bespot"cvennost di sestov (Bodenlosigkeit, déracinement dirà la traduzione francese di Boris de Schloezer) e inveisce: «Dove le ho io le cause prime su cui poggiare, dove li ho i fondamenti? Dove li andrò a prendere?». Come Stirner, l'uomo del sottosuolo ha «fondato la sua causa su nulla» e anche la sua voce è stridula. Dietro al livore, alle ingiurie, ai silenzi troviamo un'esperienza fondamentale che Marx e Stirner hanno in comune e segna la loro vita: la spiritizzazione del mondo. Mentre l'incalzante filosofia, che ora per laico pudore si chiamava «critica», per non parlare dell'avida scienza, scacciavano ombre, ipostasi, idee, simboli, aure, categorie, emblemi dal mondo, dissolvendolo in una cruda luce diurna sul tavolo anatomico, mentre i borghesi si rallegravano fra loro perché lo Spirito andava sempre più in là e intanto diventava sempre più superfluo, sicché era d'obbligo ricorrervi solo quando si scoprivano i monumenti, mentre le macchine ormai, anche se non nella reativa Germania, ronzavano incessantemente e, poiché la Geschichte era diventata Weltgeschichte, dai loro ciechi movimenti, congiunti ai corsi e ricorsi della Borsa, dipendeva l'estinguersi di lontane popolazioni, mentre il totale disincanto planava sulla terra e si inciampava sulle aureole nel fango dei crocicchi, mentre il grande corpo del secolo diciannovesimo operava senza saperlo il suo feroce esperimento su se stesso, e insieme era convinto di fare

tutt'altro (e soprattutto di «fare luce») due giovani tedeschi piccolo-borghesi, marchiati da una naturale tendenza a degradarsi in Lumpen (Stirner due volte in prigione per debiti, Marx fermato a Londra come sospetto ladro mentre andava a impegnare l'argenteria della moglie, che portava lo stemma degli Argyll) si guardarono intorno e videro una sarabanda di spettri. Condividevano con il loro tempo la convinzione che gli spettri fossero un segno del male (Guénon osservò l'incresciosa coincidenza per cui lo spiritismo comincia a dilagare negli Stati Uniti come un'epidemia nel 1848, necessario contrappeso alle barricate europee, che a loro volta erano solo un delicato segnale dell'emergenza di un nuovo personaggio, il Caos, sul palcoscenico di Corte della storia). Il loro sguardo si fissò su quegli spettri e ne fu catturato. Ma resistevano e disprezzavano quelli che, intorno a loro, procedevano ignari, convinti di abitare ormai in un mondo vuoto. «Hypostases non fingo!» enunciò l'invasato Max Stirner dalla sua cattedra per fanciulle, mentre un vortice di categorie lo stringeva al muro. A questo proclama, ben più radicale ed efficace del suo antenato, emesso da Newton, Marx risponde con un'alzata di spalle («Pfuil Credere che il pensiero determini la realtà, mentre è la realtà che determina il pensiero!» con tutto il rosario dei chiasmi concomitanti) e punta l'indice sul concreto, dove tuffare conti, comptoirs, magazzini, ore lavorative, dogane, oro, obbligazioni e navi sacchegiatrici. Ma è una finta ripulsa: l'applicazione più rigorosa dell'attacco stirneriano alle ipostasi si compie qualche anno più tardi, nel primo libro del Capitale. In quelle pagine le parole di Stirner, troveranno la loro verifica sperimentale, che proprio Marx aveva escluso con burbera impazienza. Una volta spogliata la realtà di ogni velo metafisico, ridotta al nudo processo produzione-

circolazione-consumo, da cui tutti gli altri derivano e su cui si modellano, secondo volontà degli assiomi elencati da Engels, proprio allora si assisterà alla grande ridda degli spettri, alla estrema mutazione del Geist in Poltergeist, che si impadronisce del guardaroba e delle sedie, delle donne e delle pezze di stoffa e tutto trascina dal possesso alla possessione. Unico prosecutore immediato di Stirner, unico fedele seguace che abbia rigorosamente applicato al concreto ciò che il maestro aveva troppo genericamente divinato è dunque il Marx dei Grundrisse e del Capitale. C'è poi un seguace più tardo che, mosso da simili presupposti, avrebbe vagabondato a lungo per articolare in una strategia quel violento imperativo iniziale: Nietzsche. Appena giunto a riconoscere il carattere fittizio di ogni ipostasi, e il dominio maligno di quelle finzioni, invece di ritrarsi nella barbara mutezza dell'«innominabile» e dell'«indicibile» riconoscerà il fittizio (e dunque l'ipostasi) ovunque, non solo in ogni parola e in ogni gesto, ma in ogni forma e processo della natura. E sceglierà di attraversare tutto il fittizio accettandolo come tale, unica pratica che permetta, mutando di continuo i termini dell'apparenza, di evitare che essa, per quanto sontuosa e ocellata, insensibilmente si pietrifichi in essenza. Col tempo, tutto finisce in storia della filosofia. Nel 1866, dopo che per vent'anni un'oscurità quasi totale era calata su di lui, si nominava Stirner in due libri che sarebbero rimasti a lungo una lettura di riferimento: il : Grundriss der Geschichte der Philosophie di Erdmann e la Geschichte des Materialismus di Lange. Proprio da una pagina di quest'ultima «storia» avranno origine le nuove vicende di Stirner. L. unico vi riemerge dal silenzio rigeneratore come «opera famigerata». Ma Lange si era lasciato in qualche modo impressionare da Stirner e aggiunse le parole che sarebbero state decisive: «questo

libro ? L. unico* il più estremo che conosciamo in genere». La «magia dell'estremo» («la magia che combatte per noi, l'occhio di Venere, che irretisce anche i nostri avversari e li acceca, questa è la magia dell. estremo, la seduzione che opera tutto ciò che è più estremo: noi immoralisti noi siamo i più estremi...») avrebbe operato ancora una volta. Al British Museum, nell'estate del 1887, un giovane scozzese, John Henry Mackay, leggendo l'opera di Lange si imbatté per la prima volta nel nome di Stirner e in quella frase. Prese nota. Quando, un anno dopo, lesse L. unico gli apparve che l'umanità aveva trovato in Stirner il suo liberatore. Presto si gettava sulle tracce del portentoso e ormai ignoto autore. Marx-Engels avevano costruito, pezzo per pezzo, il «marxismo» e il «marxista» (ovviamente non mancando poi di denigrarlo), Stirner non costruì lo «stirneriano», anche se lasciò buoni spunti perché si costruisse. Sarebbe nato irresistibilmente da solo: il prototipo era quello scozzese un po' ridicolo ed enfatico, lo avrebbero seguito innumerevoli altri, dagli operai del terrore nero ai dandies della «Revue blanche». Mackay si dedicò alle sue ricerche per la biografia di Stirner mobilitando tutte le forze possenti del Kitsch spirituale («perché questo libro è la vita stessa»), che toccava in quel momento vertici mai più raggiunti. Stirner provocava un ulteriore paradosso:

«Ecco qui il libro di Stirner, prodotto anche troppo maturo ed estremamente blasé di una lunga evoluzione, senza più un soffio di ingenuità, ultima scheggia dello hegelismo franante, che si seppelliva nella critica e nel riso di scherno. E dall'altra parte Mackay come biografo di Stirner un cuore puerile, colmo di ingenuità, un'anima bella, calda, che tutto ha salvo una goccia di humour e di capacità critica». Lo smantellatore della «causa» diventava ora la più nobile «causa», da diffondere con ogni mezzo: oggetto di

sacrificio, di abnegazione, di incrollabile devozione. Mackay per primo, e poi la stirpe imbarazzante degli stirneriani, saranno un esempio vivente di quegli «atei pii» che Stirner aveva beffato nel suo libro. Nel corso della sua missione, Mackay osservò ben presto qualcosa di strano. Aveva fatto pubblicare un annuncio perché chiunque avesse avuto a che fare con Stirner si mettesse in contatto con lui. Scarse risposte. Le tracce svanivano un attimo dopo essersi rivelate. Giungeva notizia di persone morte, traslocate in luoghi ignoti, di archivi dispersi. Sollevando il capo con fiera perplessa, Mackay osservava: «Forse che una vita di tale grandezza non dev'esser stata ricca anche di grandi esperienze esteriori?». Ebbene sì. Se Stirner in quanto spettro sembra aver cancellato per quanto possibile le tracce della sua vita anagrafica, se nemmeno un ritratto (salvo lo schizzo tracciato dal nemico Engels) e a mala pena una firma troviamo di lui, quel poco che è rimasto ci appare immerso in una luce univoca e compatta: quella dello squallore e della penuria, della vita anonima e umiliata, che serve solo a riempire qualche riga dei registri municipali e degli archivi scolastici. I soli, di fatto, che si dischiusero a Mackay. Le ricerche per la biografia durarono anni. Solo nel 1898 Mackay pubblicava a Berlino il suo : *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, che sarebbe rimasto fino a oggi l'unica biografia dell'unico. Nel frattempo però era dilagato un «caso Stirner», coda velenosa del «caso Nietzsche». E come la sorella Elisabeth accudiva il filosofo a Weimar e lasciava che pochi e scelti ospiti lo intravedessero sulla poltrona, avvolto in una lunga, spessa veste bianca, lo sguardo vitreo, così il patetico Mackay voleva essere il Primo Apostolo di Stirner. Ma in ogni setta si disputa per le precedenze. Amareggiò Mackay che il filosofo Eduard von Hartmann pretendesse di essere lui il «riscopritore» di

Stirner, per ciò che ne aveva scritto nella *Philosophie des Unbewussten* (1869) e nella : *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879), mentre era chiaro che a Hartmann premeva di innalzare Stirner solo per diminuire Nietzsche. Lo amareggiò la prefazione di Paul Lauterbach a quella edizione dell. Unico a pochi Pifennig nella *Universal-Bibliothek* della Reclam (inizio 1893) che segna la trionfale reimmissione di Stirner fra gli autori da leggere. Segnalare, come faceva Lauterbach con gesto colto, a quali autori Stirner appariva «affine» era per Mackay un atto di lesa maestà. Perché occorreva dire preliminarmente che Stirner era la Buona Novella. Per fortuna c'erano, ormai, gli «anarchici individualisti» e l'amico Tucker negli Stati Uniti, che aveva inventato quella formula per la gioia di tutti i futuri storici delle idee. Nelle loro «fedeli e forti mani», ammoniva Mackay, era custodita l'eredità di Stirner, un po' come Marx-Engels affidavano la loro a un proletariato a cui imponevano di essere rude e schietto. Quanto a Nietzsche stesso, anche se Mackay gli concedeva una certa stima, il fatto che la sua fortuna avesse trascinato con sé la riscoperta di Stirner gli appariva piuttosto scorretto. Come si poteva, argomentava Mackay, paragonare questo «spirito confuso, eternamente oscillante, continuamente contraddittorio, sballottato quasi senza difese fra la verità e l'errore, col genio profondo, limpido, quieto e superiore di Stirner?». Era «un'assurdità, non meritevole neppure di una seria confutazione». Con i suoi aggettivi carichi di buone e ottuse intenzioni, Mackay ricostruiva un ritratto del Grande Uomo Ignoto. Quanto più le sue ricerche sulla persona Stirner rifluivano nel vuoto e nell'insignificanza, tanto più fervidamente egli tratteggiava un'immagine priva di qualsiasi riferimento a una realtà documentabile, accumulava già ex-voto intorno al miracoloso medaglione

del primo essere compiutamente empio della storia. Coerenite col suo stile, e per evitare che «anche queste tracce esteriori della grande vita siano cancellate», Mackay si dedicò ben presto alle lapidi. Con l'appoggio di Hans von Bulow, la sola persona che avesse conosciuto sia Stirner sia Nietzsche, ne fece porre una nella primavera del 1892 sulla facciata della casa nella Philippstrasse dove Stirner era morto. Su una lastra di granito comprata a buon prezzo perché attraversata da una pressoché invisibile lesione, fu inciso: «In questa casa visse i suoi ultimi giorni Max Stirner (Dr. Caspar Schmidt 1806-1856) il creatore dell'opera immortale: L'unico e la sua proprietà 1845». Nel corso delle sue ricerche, Mackay avrebbe poi accertato che Stirner non aveva mai acquisito il titolo di dottore in filosofia e in verità neppure quello di professore di ginnasio. Sulla tomba fu inciso il solo nome Max Stirner. La sottoscrizione per le spese aveva raggiunto 300 marchi, ma ne occorsero 469. Ida Overbeck: «Una volta che mio marito era fuori, Nietzsche rimase a conversare con me per un po' e mi parlò di due strani tipi di cui si stava occupando in quel momento, nei quali intravedeva un'affinità con lui stesso. Come sempre quando riconosceva certi rapporti interiori, era animato e felice. Qualche tempo dopo trovò un libro di Klinger da noi. Mio marito non aveva trovato Stirner in biblioteca. «Ah,» disse Nietzsche «su Klinger mi sono sbagliato. Era un filisteo, non sento alcuna affinità con lui; ma Stirner, quello sì».

Intanto un alito di solennità passava sul suo viso. E mentre io, tutta tesa, guardavo i suoi lineamenti, essi mutarono di nuovo, fece un gesto con la mano come per scacciare, respingere qualcosa e sussurrò: «Ora gliel'ho detto, e non volevo parlarne. Dimentichi tutto. Parleranno di plagio, ma lei non lo farà, lo so»». Perché il pensiero ha

bisogno delle ipostasi? Perché sa di racchiudere potenze che lo scavalcano. L'ipostasi è un atto di omaggio che il pensiero offre al regno delle immagini.

Quelle figure allegoriche, dallo sguardo vuoto e cupo, statue che delimitano il recinto dell'intelletto, sono le ultime eredi degli angeli e delle grandi bestie zodiacali, che un tempo saccheggiavano il pensiero senza ritegno. Tuttora esse stanno in circolo fra le erbe folli, e presto tutti dimenticheranno che avevano una funzione: perché, infatti, il pensiero dovrebbe fermarsi in un recinto? L'indefinito movimento rettilineo lo attira verso un ignoto di cui si suppone che sia della stessa natura del noto. Le statue recedono, si coprono di muschio, prima che un anonimo delinquente le decapiti. Nello stagno al centro del parco giacciono silenziose le ninfee. Sotto il filo dell'acqua si cela un'oscura vita che presto farà giustizia del padrone del giardino.

Paradossi: perché tutto fosse processo, tutto doveva diventare cosa.

(Cosa è ciò di cui si può disporre; processo è una potenza capace di disporre di qualsiasi cosa). E, perché tutto diventasse cosa, tutto doveva essere definibile, delimitabile, infine separabile dal tutto.

Cosa: è ciò che si può amministrare, che ha un profilo netto, che si distacca dal resto. Il meccanismo della formazione delle ipostasi è quello che permette appunto una tale precisazione, e fissazione, dei nubi psichici. Alle ipostasi, però, era attribuito un sovrappiù di potenza rispetto al soggetto, che le rendeva non disponibili all'uso ma, al contrario, capaci di usare. Si trattava allora di cancellare il ricordo di tale potenza: e la ragione anche questa volta fu zelante. Ma ne andava della sua vita, o piuttosto della sua tranquillità. La beffa sugli angeli, che

traversa i secoli della scienza aggressiva, serviva innanzitutto a tale fine. «Lo spirito dimora in cielo e dimora in noi; noi povere cose non siamo appunto nient'altro che la sua «dimora», e se Feuerbach adesso distrugge la sua dimora celeste e lo obbliga a trasferirsi con armi e bagagli da noi, ho paura che noi, suo alloggio terreno, saremo un po' sovraffollati». La prosaicità di questo trasloco corrisponde al gesto continuamente beffardo di Stirner: mettere il sublime in contatto immediato non tanto con l'infimo quanto con ciò che è medio, con quella stanca quotidianità che dovrebbe ora assorbire ogni cielo e inferno. Così, torcendo appena Feuerbach, Stirner fa ruotare tutta la scena: non più le tesi speculative del fiorente dopolavoro, ma un inaudito caso antropologico, che disturba ogni classificazione. Nella tavola di varianti entro cui si usa inscrivere il rapporto fra sacro e profano incontriamo finalmente una novità: uno dei termini dell'opposizione, il profano, pretende di ospitare nei suoi appartamenti Biedermeier una carovana di zingari gremita di cianfrusaglie, solo perché qualcuno di loro sostiene di essere un lontano parente. C'è un Feydeau in agguato, dietro tutto questo, e Stirner se ne è accorto. Così ci presenta un tale avvenimento epocale come un momento di confusione in famiglia per l'arrivo di ospiti più numerosi e invadenti del previsto.

Ma questa scena di comicità domestica prelude nondimeno a portenti: il sacro esige un ricettacolo, il suo potere miasmatico e penetrante può essere affrontato solo da chi conosca accorgimenti per contenerlo (oggetti, supporti, costruzioni, riti, formule). Nell'intérieur borghese nulla è preparato a un tale compito: i soprammobili ammiccano, si aprono le valve di scatolette disseminate, le tende tremano e si increspano le carte da parati, stridono le tovaglie. L'Ospite passa, lascia qualche sua impronta, si

ritira verso le soffitte si deposita in Odradek. Da allora, agli occhi del bambino che sarà Walter Benjamin, ogni oggetto della stanza diventa un totem. Accostandogli l'orecchio, si sente ancora il fruscio di quel passaggio. Le pareti sono tatuate. «Che cosa ci guadagniamo se, per cambiare, spostiamo il divino da fuori di noi a dentro di noi? Siamo noi ciò che è in noi?». Le trombe squillanti dell'Umano annunciavano allora continue conquiste. Si immagazzinava di tutto, e l'individuo contemplava con compiacimento la crescita dei suoi possedimenti. Ma chi si appropriava di che cosa? E qual era la differenza fra l'appropriarsi di una categoria del pensiero e il possedere un titolo di credito? Il possedere appariva come un primo gradino verso l'appropriazione, la quale a sua volta si poteva ritenere totale quando assorbiva senza residuo l'entità appropriata: *ablatio omnis alteritatis et differentiae*, aveva scritto Nicola Cusano. Ma lo riferiva all'anima deiforme, che si assimila alla divinità. Mentre ora si trattava di assimilarsi a qualcosa che per definizione ci era estraneo. Eppure, anche senza far intervenire il divino, che complica sempre malignamente le cose, e lasciando fuori anche ogni laico possesso, l'appropriazione incontra comunque alcune difficoltà. Già il nostro corpo ci è estraneo: lo possiamo usare, oppure possiamo esserne oscuramente sopraffatti comunque lo trattiamo come una pluralità di estranei. E la mente stessa: non è forse capace di guardarsi come un'altra cosa? Non è questo, anzi, un suo carattere imprescindibile? Che cos'è la gloriosa «autocoscienza», in cui allora sveltava lo Spirito, se non l'espansione totale di quella capacità? Risaliamo ancora più indietro: che cos'è proprio? Nella risposta a questa domanda si svelano inevitabilmente tutte le ambizioni, tutte le intenzioni riposte del pensiero. Apriamo le Upanisad (ma negli anni di Stirner non ci si era ancora accorti che

Schopenhauer aveva appena insegnato ad aprirle). Nelle tre parole del tat tvam asi il proprio si dichiara come scoperta dell'identificazione: l'estraneo è uno degli innumerevoli frutti della non-conoscenza, che impedisce la circolazione del proprio in se stesso.

E quel se stesso è il tutto. La non-conoscenza rimane però ciò che immediatamente ci è proprio. Paradossi di un pensiero pullulante di dèi. Ora, la ragione emancipata di Feuerbach aveva appena incamerato gli dèi, e oltre tutto nella forma eufemistica del «divino». Evidentemente il soggetto di Feuerbach aveva mire diverse dal soggetto delle Upanisad, che per altro non conosceva. Quale proprio cercava, allora? Per Feuerbach, un modello di Uomo pieno di buoni sentimenti e virtù. Ma Feuerbach è qui un pretesto, e non è certo nella sua moderata ragione che cercheremo la risposta del tempo senza dèi. La ragione senza presupposti ogni presupposto è un estraneo la ha fissata nell'indagine in cui sviluppa la sua massima forza: quella logico-matematica. Proprio è un enunciato che appartiene a una teoria formalizzata. Una teoria formalizzata è una sequenza di enunciati trasparenti, nel senso che in essa ogni enunciato è definito senza residui ed è riconducibile, tramite regole di derivazione, a un minimo numero di enunciati originari (gli assiomi). Il sistema formale è una molteplicità dove tutto è e non può che essere proprio. Ma sappiamo dal teorema di Godel che non esiste per le teorie formalizzate interessanti (fra cui l'aritmetica) una procedura effettiva che permetta di decidere la proprietà, cioè l'appartenenza di un enunciato generico alla teoria stessa. Anche il pensiero senza presupposti incontra dunque una insuperabile difficoltà nel processo di appropriazione. E il teorema che la rivela è forse il pensiero da cui quel pensiero pende per impercettibili fili. Ma non è sicuro che la costruzione del sistema formale

mirasse innanzitutto alla appropriazione della coerenza logica. Anche il pensiero dove gli dèi sono assenti ha i suoi paradossi. Di fatto, ciò che colpisce immediatamente nel sistema formale è la sua potenza. L'aritmetica, che è il sistema formale su cui Godel ha dimostrato il suo teorema, non può affermare la propria coerenza. Ma l'aritmetica agisce. E un sistema formale che funziona è anche una macchina che produce, moltiplica la potenza. Torniamo alla costruzione del sistema formale: quali sono i suoi caratteri in rapporto al resto del mondo degli enunciati? Innanzitutto, l'assenza di presupposti: il sistema formale considera uguale a zero tutto ciò che gli sta fuori. Poi l'arbitrio: qualsiasi enunciato può essere preso come primo enunciato di una teoria in un sistema formalizzato, purché definisca ogni suo elemento senza residuo. (In realtà il residuo c'è sempre: nell'enunciato $a \vdash b$ esso è la forma dei segni a , $\vdash$, b : «in principio era il segno», disse Hilbert, e la frase involontariamente? accennava al fatto che l'arbitrio può rendere trasparente tutto, ma non se stesso). La riduzione a zero del circostante e l'arbitrio nel porre i segni degli enunciati nel sistema formale sono due procedimenti di smisurata potenza. La loro applicazione non si arresta nell'ambito in cui tali procedimenti si manifestano nella loro purezza, che è appunto quello logico-matematico. Senza che il soggetto lo sappia, questi procedimenti agiscono in tutti gli ambiti del pensiero senza presupposti. Agiscono nelle loro forme più impure, e ovviamente incoerenti: sono ogni volta simulazioni più o meno sottili o elaborate di sistemi formali. Ma la loro intenzione non è la coerenza, che il sistema formale per altro non riesce a possedere al suo interno. Queste simulazioni mirano alla potenza e la raggiungono. Spesso in una misura che va enormemente al di là del previsto (appunto perché sono simulazioni, dunque

i loro elementi si mescolano ai dati empirici, non sono trasparenti, anche se si finge che lo siano, finché la simulazione regge). Il sistema formale può essere un grandioso sistema di controllo. Anche se necessariamente incontra, a un certo punto del suo sviluppo, un elemento di irriducibile incontrollabilità. Ma la speranza è che quell'elemento non dia troppi disturbi pratici. Di fatto l'aritmetica non ha smesso di fornirle i suoi servizi dopo il teorema di Godel. Nei sistemi formali simulati l'incontrollabilità si manifesta in forme evidentemente molto più drastiche, anche in rapporto al puro funzionamento. Ma l'ebbrezza della potenza, fino a quel momento, è immensa. In essa il pensiero senza presupposti trova la sua formulazione del proprio. Proprio è ciò che appartiene all'ambito in cui è esercitabile una forma di potenza. La potenza si valuta come capacità di controllo. Il controllo si produce per mezzo della simulazione di sistemi formali puri, o mescolando le simulazioni ai sistemi formali puri. Ma siamo noi i sistemi formali che agiscono in noi?

La confisca del divino da parte dell'umano, questo atto di buona amministrazione richiesto dai tempi, avrebbe offerto grandi sorprese al momento dell'inventario. Non solo la Bontà e la Potenza, quelle virtù che piacevano a tutti, facevano parte di quei beni, ma certi caratteri un po' antiquati, eppure imponenti. «Ego sum qui sum» era la prima parola del divino, che ora doveva trovare una nuova collocazione. Fin qui Feuerbach non avrebbe osato, non avrebbe saputo spingersi; ma proprio da qui si diparte, con morbosa consequenzialità, Stirner. Che tutto L. unico sia innanzitutto un'immensa tautologia, e addirittura questa beffarda aberrazione: una tautologia costruita con tutti gli arnesi della dialettica, discende da una corretta trasposizione dell'enunciato biblico al soggetto adulto

europeo del secolo diciannovesimo. E anche qui si conferma una certa sprovvedutezza negli intelletti progredienti: questi oratori nemici della religione si rivelavano tutti convinti che il religioso fosse una collezione di Virtù, di cui era ora di fare un parco pubblico. Proprio loro non riuscivano a supporre ciò che è ovvio: che il religioso contiene in sé riserve inesauribili di ambiguità e atrocità, più che sufficienti comunque per sgretolare l'angusta psiche laica di professori, ingegneri, avvocati, notai e servitori dello Stato che volessero appropriarsene. E questo di fatto avvenne. Sarebbero nati dementi ineffabili, inesprimibili, unici, dalla prodigiosa potenza ingabbiata in corpi larvali, scossi dallo spasimo. Divenuta tautologia, la teratologia si esaltava. Perché «l'unico» è unico? Molti lettori di Stirner hanno inteso il termine in senso psicologico: deprecandolo o esaltandolo, hanno supposto che intendesse affermare la preziosità di un io. Ma innanzitutto l'io dell'unico esiste soltanto come potenza negativa e distruttrice. Su questo punto Stirner ha provveduto a recidere i rapporti con l'idealismo precedente non meno nettamente di Marx. «Quando Fichte dice: «L'io è tutto», questo sembra concordare perfettamente con le mie posizioni. Solo che non l'io è tutto, ma l'io distrugge tutto, e solo l'io che dissolve se stesso, l'io che non è mai, l'io finito è realmente io. Fichte parla dell'io «assoluto», io invece parlo di me, dell'io caduco». L'io di Stirner è la negazione che produce e abolisce, in un'alternanza rapidissima, tendente a un'impossibile simultaneità. Chi cerca in Stirner la riaffermata sostanzialità di un soggetto troverà invece una cavità deserta e muta.

Perché «unico», allora? Invece dell'Ometto universale e onnilaterale feuerbachiano (poi trasmesso a Marx e da allora planante sulla storia), Stirner ha voluto comporre nell'unico

un ircocervo che resuscitasse lo sgomento delle favole. L'unico, espropriato sino alla straccioneria da un processo che utilizza tutto e fa esistere soltanto ciò che è utilizzabile, è il delirio di un sostituirsi dello straccione al processo che lo ha reso tale. Ma appunto di un puro sostituirsi: cambia il soggetto ma non viene intaccato il funzionamento. Anche l'unico utilizzerà tutto e sostituirà tutto. Non riuscirà però a sostituire la cifra di se stesso, la sua coazione ad agire allo stesso modo del processo di cui ha preso il posto. Così come il principio di sostituzione non può scambiarsi con un altro principio. Proprio al centro del regime dispotico della sostituzione sta qualcosa che gli sfugge: quell'unico (il despota straccione), che ora si è identificato col processo stesso. Insostituibile è il processo, come insostituibile è l'unico. Il regime dello scambio cozza alla fine contro se stesso come soggetto e come soggetto non scambiabile, unico, incommensurabile. Questo paradosso prodigiosamente produttivo è il motore che ci ronza di continuo nelle orecchie. : Il Proprio e l. Estraneo. Se si vuole mantenere in esistenza questa coppia ingombrante, una soluzione adeguata sarà quella di divorarne un termine (il secondo, il cattivo) in favore dell'altro. E questo intendeva Marx identificando il comunismo con la «distruzione dell'estraneità» «con la regolazione comunistica della produzione e la distruzione dell'estraneità, che in essa è implicita...», ma il metodo fin dall'inizio apparve sospetto. Troppo amore per la Società, petulante avatar del Tutto. Stirner, anch'egli incline alla paranoia e alla brutalità, ma sgargianti, grezze, vide che fra i personaggi storici solo Dio (e il despota che su di Lui si modella) riusciva a confondere le divisioni fra proprio ed estraneo. Tutto gli è estraneo perché non è Dio, tutto gli è proprio perché Dio è «tutto in tutto». Perché non applicare lo stesso criterio a quell'io

disancorato, vagante, che non intendeva occupare il suo posto nelle architetture di Hegel? Come Dio, quell'io sarebbe stato il supremo egoista, in quanto unico egoista che possa far coincidere la sua cosa-causa col tutto, superando così le comuni limitazioni dell'egoista, che sa muoversi solo nei propri domini. Ma, una volta abbandonati a tale aberrante dilatazione, chi mai avrebbe pensato al proprio e all'estraneo, se non come al ricordo dei banchi di un'aula di Berlino? Veleggiando ora, invece, verso una assimilazione a «l'etre le plus prostitué», che è Dio, «l'etre par excellence», il quale non si stanca, per amore, di «sortir de soi», e non può che uscire in se stesso. Anche Marx prevede questa possibilità: «La prostituzione generale appare come una fase necessaria dello sviluppo del carattere sociale delle disposizioni, facoltà, capacità, attività personali. Detto in termini più gentili: il rapporto universale di utilità e di utilizzazione». Stirner sviluppa all'estremo il gesto: utilizziamo tutto come proprio e veniamo utilizzati in tutto da tutti. Compresenza del massimo di proprietà (tutto è nostro materiale) e del massimo di estraneità (siamo il materiale utilizzato da tutti). Intreccio della prostituzione universale, molti passi oltre Sade, ancora impacciato da qualche memoria feudale di sovranità. Mentre nei buoni tempi kantiani si poteva ancora decidere per statuto ciò che era proprio e ciò che era estraneo, ora tutto è simultaneamente l'una e l'altra cosa, e innanzitutto l'io, che pretende di disporre di tutto e su cui tutto dispone. La rabbia sorda che Marx scarica sui Lumpen prosegue in quella che dimostra per i lavoratori improduttivi.

Mantenendo con zelo paleo-borghese la distinzione posta da Adam Smith, Marx vi fa rientrare tutta la «canaglia, dalla puttana al papa». E proprio nei Grundrisse, l'opera che prepara la fossa a tutta la maestosa concezione del lavoro

produttivo, in quanto ipotizza lo stadio a cui oggi ci stiamo avvicinando, quello in cui il lavoratore produttivo finisce per trasformarsi in «sorvegliante e regolatore del processo produttivo stesso», proprio nei Grundrisse la inattaccabile fedeltà all'impianto metafisico della produzione (ben più che al suo manifestarsi storico) lo spingerà a un sovrappiù di enfasi nel difendere la distinzione di Smith da quegli economisti servili, i quali vogliono convincere il borghese «che è lavoro produttivo se uno gli cerca i pidocchi in testa o gli struscia il cazzo, giacché forse quest'ultimo movimento gli schiarirà il blockhead il giorno dopo al comptoir». A Marx non preme infatti soltanto una distinzione tecnica, illuminante se si vuol fare trasparire la specificità del lavoro salariato («forma che... si sostituisce alla terra come terreno sul quale la società poggia»). Ben di più gli preme di identificarsi col processo del capitale nella ostilità assassina verso le potenze improduttive, che incarnano però l'incommensurabile: il sacramento, il piacere, la sovranità. E qui, nella simultaneità silenziosa dei loro quaderni monologanti, Baudelaire risponde: se Marx aveva abbassato il sacramento a prostituzione, Baudelaire impone la prostituzione come sacramento («L'amour, c'est le gout de la prostitution»). Puttana-Papa-Lumpen: è quella Trinità della prostituzione che anche Baudelaire stava individuando (le Fusées attribuite agli anni 1855-1862; i Grundrisse al 1857-1858). Nella loro sovranità, sono tutti vicari di Dio, «l'etre le plus prostitué, c'est l'etre par excellence, c'est Dieu». Disponendo soltanto di una zona della manifestazione, non raggiungono quella prostituzione globale e perenne che è il segno del divino. Che poi il Lump si presenti come straccione o come dandy o come poeta, non fa molta differenza. Sono comunque esseri senza dignità (se mai, hanno maestà). Ciò che toglie la dignità è proprio

l'affermazione del contatto con qualcosa di extra-sociale e autosufficiente, vero nefas: il piacere, l'invisibile, la gratuità dell'arte. (Lo scrittore appartiene ai Lumpen dal momento in cui dichiara l'art pour l'art: risposta insolente, un falsetto incrinato, a un'esautorazione: non ha più una sua funzione, a Corte, perciò rifiuto di ogni funzione).

UN BRIVIDO NUOVO

Il moderno e i nervi trovano la loro lingua definitiva nelle annotazioni di Baudelaire (anche se i Goncourt scriveranno, con spavalda vanità: «Siamo stati noi i primi scrittori dei nervi»). I romantici tedeschi parlavano ancora di idee, qui un a parte teologico si mescola agli odori delle strade, alla nausea dei manifesti, all'accidentalità urbana, a un riassunto di debiti, alla ricetta del lichene d'Islanda.

Un sipario laterale, atroce, sulla persona, mentre sulla scena va avanti lo spettacolo di sempre. Ossessione dei nomi dei direttori di giornali, «liste de canailles». Il sublime di Burke, le «delizie del caos e dell'immensità» si sono ora attendate fra i crocicchi, a ogni passo si spalancano i baratri che un tempo si andavano a cercare in Svizzera e appartenevano poi ai ricordi del grand tour. Si cammina sotto «il cielo quadrato delle solitudini», nella savana mentale, a tratti, «la voce dell'aggettivo mi penetrò sino all'osso». L'emersione dei nervi come soggetto storico avviene con la generazione di Baudelaire. Come se prima, davvero, i nervi non avessero percorso i corpi, non avessero dato quelle scosse, quegli choc che ora vengono assaporati con sgomento, con delizia. E' il primo segno della definitiva fissazione dello Spirito un tempo sonoro, poi luminoso, poi onniavvolgente, poi auratico, poi vaporoso, infine soltanto

nervoso nella rete del Corpo. E questo passaggio al Corpo va insieme, fatalmente, con una pretesa di sperimentare sul Corpo. Serve che lo Spirito sia fissato in qualche luogo, per poter agire su di esso.

Questo è il crocicchio dove si incontrano tutte le praxis, tutti gli estetismi (che sono progetti di grandi imprese industriali, germogli di tutto l'apparato, imponente, della comunicazione, dal salotto des Esseintes agli atri di De Mille), tutte le scienze positive, tutte le organizzazioni, tutte le pedagogie. Il nuovo pensiero dell'epoca si raccorda tutto in un punto: non avere più un pensiero, ma agire su ogni pensiero e da questa azione valutare il pensiero che sorge. L'azione più convincente sarà, si può supporre, la più efficace. E l'azione più efficace avrà per ciò stesso il sigillo del pensiero più giusto.

L'infido Sainte-Beuve consigliò a Baudelaire (dicembre 1861) di scrivere una lettera ufficiale per presentare la sua candidatura alla Académie. Doveva essere indirizzata al Secrétaire Perpétuel de l'Académie Française, al momento Abel Villemain, l'uomo che più naturalmente di ogni altro incarnava per Baudelaire la Sottise («ma passion pour la Sottise»). La lettera fu scritta, fra gli spasimi e i doppi sensi («Per dire la verità intera, la considerazione principale che mi spinge a sollecitare già ora i vostri suffragi è che, se mi decidessi a sollecitarli soltanto quando me ne sentirò degno, non li solleciterei mai» osserviamo «la danza grammaticale» nei tre usi del sollecitare in quattro righe). Vigny, uno dei Quaranta, quando Baudelaire andò a fargli la visita d'obbligo, scosse il testone nobiliare. Era un passo falso, disse, imperdonabile. Troppe volte aveva sentito sussurrare: «A quello lì gli faremo fare tanti inchini e bassezze, e alla fine non lo eleggeremo». Intanto annotava mentalmente: «Sembra che Baudelaire esista per la letteratura soltanto

come traduttore di questo romanziere filosofico ?Poe*. Aspetto distinto e sofferente dell'uomo studioso e laborioso». Ma rimaneva da vedere l'enorme Villemain, «*enormis loquacitas*», «l'odio di un uomo mediocre è sempre un odio immenso». Da lui Baudelaire si sentì scandire in faccia, «con un'inqualificabile solennità», queste parole: «La Toxicologie, Monsieur, n'est pas la Morale!», in riferimento ai Paradis artificiels. Con mano magistrale, Baudelaire trascrive la frase immettendovi due aspre maiuscole. Sempre infantile, Baudelaire disse fra sé: «Gliela farò pagare cara». Si salutarono così: «: M. Villemain, con insistenza: Non ho mai avuto originalità alcuna, io, Signore. M. Baudelaire, insinuante: Signore, che ne sapete?». L' Harva (Holmberg) «L'atto di versare latte o spargere latte di cavalla fermentato sul dorso dell'animale sacrificale ricorda l'usanza praticata nella regione del Volga per cui si verifica che il sacrificio sia gradito versando acqua sulla vittima. Il tremito dell'animale dà una risposta positiva.

Così almeno si racconta degli Uiguri Gialli: essi usano versare sul dorso della pecora sacrificale «acqua bianca» (ak su), ovvero acqua mescolata con latte, e il brivido che ciò provoca viene considerato come prova che il sacrificio è gradito al dio. Inoltre una parola della lingua mongola, presa in prestito dal cinese, che designa l'atto del versare acquavite o acqua nelle orecchie di un porco sacrificale, ci mostra che anche qui è conosciuta un'usanza corrispondente». K. Meuli «<seiou >sù >ta&ews, «scuotiti prontamente!» grida il Trigeo di Aristofane alla sua pecorella sacrificale: scuotendo la testa essa deve dare il proprio consenso. Il dio delfico lo aveva detto ben chiaro al Teopropide Euscopo: solo una pecora che consenta spontaneamente può essere un giusto sacrificio. Ancora ai tempi di Plutarco ci si atteneva scrupolosamente a tale

regola, e Dafni per esempio versa latte e vino sulla testa dei suoi animali sacrificali, come si faceva per ottenere il richiesto cenno di assenso. Si poteva anche versare acqua nell'orecchio. Per un sacrificio a Delfi non bastava la testa scossa; l'animale doveva rabbrivire, perché la Pizia potesse pronunciare l'oracolo». Baudelaire: «Il sacrificio è completo soltanto con lo spante sua della vittima». «?Baudelaire* andava fiero anche di questa frase di un grande poeta: «Avete dotato il cielo dell'arte di una sorta di raggio macabro; voi create un brivido nuovo»». Baudelaire andava fiero di quelle parole non soltanto perché erano state scritte da Hugo (sul quale non si faceva illusioni: «fa la corte a tutti e tratta da poeta l'ultimo o il primo venuto»), ma perché erano quelle parole: il «brivido nuovo» era il Nuovo che, «au fond de l'Inconnu», incontrava il Brivido, quindi la più antica, la troppo nota (e perciò cancellata) memoria del sacrificio. Da allora, quell'incontro si ripete ogni giorno, come l'irruzione dei leopardi nel tempio: «alla fine lo si può prevedere e diventa una parte della cerimonia».

DIETRO IL VETRO

Max Ophuls aveva tentato di farlo capire con molteplici allusioni nei suoi fotogrammi: una grata, un vetro, una persiana socchiusa, un pizzo, un tendaggio che l'obiettivo deve sfiorare. O anche solo un affastellarsi di oggetti che allontanano e accerchiano i personaggi. O anche la vasta frangia di oscurità che li avvolge. Poi, in una improvvisazione alla radio, aveva finalmente rimandato al testo che dice in brevi parole che cos'è l'immagine cinematografica: «Chi guarda dall'esterno attraverso una finestra aperta non vede mai tutte le cose che vede chi guarda una finestra chiusa. Non vi è oggetto più profondo, più misterioso, più fecondo, più tenebroso, più abbagliante di una finestra illuminata da una candela. Ciò che si può vedere al sole è sempre meno interessante di ciò che avviene dietro un vetro». E' il timbro di Baudelaire, ma anche di Ophuls, suo erede cinematografico. L'immagine sullo schermo appare nell'età in cui le immagini mentali tendono a invadere le strade e a trasformarsi in percezioni brute, accettabili da qualsiasi empirista. Nel corso di questa invasione alcune si impigliano nello schermo e lì continuano a condurre una doppia vita.

Il loro esoterismo, quello che è il fondamento del grande cinema, le vuole tenere in contatto sia con la loro

origine mentale sia con il loro estremo sfociare sulle strade. Quest'ultimo è rappresentato dalla «finestra aperta» di Baudelaire, dall'illusione di una continuità fra dentro e fuori, di una vita che si ritrova intatta su due dimensioni. Ma l'altro percorso, che si volge all'origine, riconduce l'immagine sullo schermo all'immagine mentale, quindi all'immagine «dietro un vetro», che appare a «chi guarda una finestra chiusa». Il vetro della mente può essere la superficie dello specchio o la trasparenza del merletto o l'incorniciatura offerta dagli oggetti e dall'oscurità: tutti segnali di una distanza, impercettibile e incolmabile, tra il mondo e il suo riflesso, tra le due fonti perenni dell'immagine. «Dietro il vetro», la luce che emana dagli esseri e dalle cose non è più una luce di natura, ma la radianza della superficie stessa: la radianza di Psiche. E intanto «non è stata ancora analizzata la malattia di cui è morto Flaubert». Laforgue a Berlino si aggirava intorno a questo punto, mentre la sua voce scorreva sulle pagine che l'imperatrice Augusta lo pregava di leggere, saltando qua e là i passi impertinenti. Accettava con grazia il suo ruolo di dama di compagnia un po. clorotica, guardiano della noia come «l'orologio di una stazione deserta». Ma nella sua fisiologia i grandi termini filosofici, sempre altisonanti (la Volontà! la Rinuncia! Schopenhauer! Hartmann!), subivano una ricca mutazione, degenerando in figure di un atlante biologico. I concetti stavano acquattati dietro una lastra di vetro, non già volta all'iperuranio, ma sospesa nell'acquario di Berlino. «Davanti allo sguardo atono, sazio, savio, buddhista dei coccodrilli, dei pitoni (gli ofiti) ecc'. Come capisco quelle vecchie razze d'Oriente che avevano esaurito tutti i significati, tutti i temperamenti, tutte le metafisiche». E c'era qualcosa che andava ancora più in là: «l'ideale sono queste spugne, queste asterie, questi plasmi nel silenzio

opaco e fresco, tutto per il sogno, dell'acqua». Era il pianoforte di Debussy che copriva un ormai esausto pensiero, corrodendolo sotto la sua fascia sonora.

In quell'«epoca critica in cui gli uni virano all'ironico e all'acido, gli altri all'insipido e al dolciastro, e altri ancora al grossolano», nella prima epoca ufficiale della borghesia, gli anni di Luigi Filippo e delle disillusioni, ecco scendere una cortina orlata di nero, seppure ancora trasparente, a separare il presente dal passato: il presente mette sì una certa soggezione, se non altro perché è grosso, massiccio, ma non ha più il decoro estetico della storia. Nasce una nuova dimensione dello squallore. Per la prima volta gli esseri delicati erano colpiti dal presagio che il mondo circostante potesse anche essere definitivamente brutto. Storia, all'opposto, qualcuno insinua, vuol dire: scene, costumi e rovinose passioni. E ogni storico, ormai, tende senza saperlo a trasformarsi in un incognito Luigi II di Baviera, che parla negli archivi ad alta voce con i Nomi. Lo spiritismo, dopo il 1848, diventa il fondamento anche degli studi più severi. Finché uno storico di oggi, Robert Darnton, riconoscerà in quel gesto, quasi fosse cosa ovvia, la vocazione peculiare della sua disciplina: «Lo storico si getta nell'impresa di ricostruire mondi lontani non già per un qualche strano impulso che lo spinga a frugare negli archivi e a setacciare vecchie carte, ma perché vuole parlare con i morti». Dopo la caduta di Napoleone comincia a circolare un sentimento insidioso e imprudente: che le passioni, i grandi gesti e la tensione perenne dell'anima appartengano ormai alla scena o al passato, ma non più agli eventi del giorno. Una inadeguatezza profonda, un colore diffuso di mediocrità sembrano accompagnarsi ora come una tassa a qualsiasi apparizione. Così ogni febbrile Julien Sorel fantastica sulle battaglie di Napoleone in quanto ultimo

quadro del passato; e ogni Joseph Delorme nutrirà la sua ipocondria con il rifiuto del presente. Una nuova stirpe di esseri si preoccupa innanzitutto di eliminare ogni propria superficie aderente al mondo. Recidere lacci, allontanare il cuore, sabotare infine. Dal dandy al nichilista cospiratore, al giovane Barrès, all'esoterista candido o nero, a Luigi Il, al fuggitivo verso Oriente, fra lo spleen e il livore, la silenziosa esaltazione e le percezioni esacerbate, appaiono ovunque punti solitari, tenui luci che formano la costellazione del disprezzo: sono le Pleiadi di Gobineau, i calenders, dervisci erranti che raccontano storie intrecciate, figli di re nati spesso in piccoli appartamenti, storpiati talvolta dalla fortuna. Si incontrano al tavolo di una locanda, nel loro inquieto grand tour, e lo scambio di poche frasi già li avverte: forse quello sconosciuto con cui hanno fatto appena conoscenza, quell'artista che non lascia cadere i capelli sulle spalle, che si veste come tutti, che obbedisce con naturalezza alle buone maniere, che nulla rivendica nel suo modo di apparire forse anche lui è un figlio di re. Così accadde, racconta Gobineau, che Conrad Lanze conobbe Wilfrid Ore sul battello di Arona, dopo aver salito il Gottardo fra la polvere e i rododendri, insieme a Louis de Laudon, da lui incontrato due settimane prima a Zurigo, dove erano stati «presi da un bell'amore l'uno per l'altro». Se dobbiamo davvero trovare una discriminante fra ciò che si può dire del moderno e tutto quello che incontriamo in ogni età precedente non sarà forse una certa capacità di farsi trascinare dalla forma o dal gesto, di ignorare il limite anche quando esplicitamente lo si difende, di invadere comunque ogni area riservata, magari con la scusa di custodirla da ogni oltraggio? Perché Joseph de Maistre ci appare tanto affine al suo odiato Voltaire, perché Pascal conversa da fratello con i più increduli moralisti? E' un certo : non guardare alle

conseguenze, muoversi sulla spinta e col piacere del movimento vagante, rapace, sconsiderato: : eris palpan in meridie. Il tono equanime e bilanciato di Sainte-Beuve gli costava un continuo ingorgo degli umori neri nella circolazione: i capillari diventavano coralli velenosi. Recisi, li troviamo nel Cahier vert che Sainte-Beuve voleva cadesse «soltanto in mani amiche», e finora è caduto soprattutto in mani indifferenti. Pochi si sono accorti di quel «fondo di tavolozza molto nero e molto carico», che serviva ugualmente a fissare quei pettegolezzi che non si potevano pubblicare, per bienséance, e ad addensare qualche grumo di una confessione che non avrebbe mai potuto sciogliersi in un discorso, per bienséance. In compenso, quelle parole isolate celano, nel loro laconismo, un pathos che le sospende nel vuoto, o sul fondo del suo «arsenale di vendette», come gli scarni capitoletti dell'unico romanzo scritto da Sainte-Beuve: il Cauto Viaggio di un'Anima Delicata verso la Desolazione:

« Tutti i miei organi sono arrivati a un grado di usura e, per così dire, di assottigliamento tale che non mi permette più di premere su alcuno di essi». «...ultimamente, rileggendo Teocrito, ho sentito risvegliarsi in me : la mia anima pastorale, quell'anima dell'età dell'oro che tanti strati di bronzo, di terra e di piombo ricoprono...». «...il nostro cuore ha tutte le pelli del serpente, le sette pieghe doppie, come gli scudi impenetrabili». «Sono stato un giovane ladruncolo, sarò un vecchio pirata. Oh, quanto avrei preferito essere un buon gentiluomo letterario, che vive nelle sue terre in stato di poesia!». «Non vi è corruzione peggiore di quella dei teneri e dei mistici». «Sono il più vano e il più debole degli esseri; ed è proprio il combinarsi delle mie debolezze a darmi un'aria da saggio; ciascuna disfa l'altra». «Vivendo in una città immensa, in un secolo di

ambizione sfrenata e corrotto, in mezzo a una letteratura dalle pretensioni insaziabili, dai vizi infami, oltraggiosa e piena di fango, mi sono applicato sin dall'inizio a spingere il più avanti possibile, dentro di me, la facoltà del disprezzo. «- poi, fatto questo, dopo un certo tempo non c'è più bisogno di occuparsene; si è già passati all'indifferenza». «Perché non amo più la natura, la campagna? Perché non amo più passeggiare per i piccoli sentieri? So bene che sono rimasti uguali, ma ora : non c'è più nulla dietro la siepe». Sainte-Beuve scriveva a Collombet, il 7 settembre 1847: «Chateaubriand è più muto che mai: sta nei sogni. La sua bocca fine sorride ancora, i suoi occhi piangono, la sua larga fronte in riposo ha tutta la sua maestà. Ma che cosa c'è là dentro e là sotto? E c'è davvero qualcosa?». Madame Récamier era ormai quasi cieca, dopo un'operazione fallita di cataratta, e viveva nell'oscurità. Fuori, le barricate del 1848, l'abdicazione di Luigi Filippo, proclamata la Repubblica. Il visitatore entrava a tentoni nel grande salone dell'Abbaye-aux-Bois, dove i mobili avevano composto per anni figurazioni geometriche e gerarchiche. Le persiane e le tende erano chiuse. Dalla porta, una lama di luce si allungava nella penombra, ma non bastava a guidare i passi, se la voce di Madame Récamier non veniva in aiuto, suggerendo di procedere verso il grande paravento che celava la sua poltrona. Chateaubriand sedeva accanto a lei, immutabilmente taciturno.

BIEN AHIME'

Luigi Xv seppe sin dall'inizio di essere un «roi de perdition», qualsiasi cosa avesse fatto. E questo gli dava quella insofferenza aspra, fredda, che i cortigiani avvertirono in lui con tremore, già quando era bambino.

Il suo sentimento primordiale, ben più che la noia, era il dispetto: dispetto di trovarsi in uno di quei punti dove le tenaglie della storia si avvicinano a chiudersi e non lasciano gioco alcuno. Era come se la sua esistenza fosse già avvenuta prima che la vivesse. Sentì che non avrebbe potuto non essere dissoluto, inerte, sprezzante. E che, se anche la sua volontà avesse tentato di opporsi, sarebbe stata abbattuta, e nessuno se ne sarebbe meravigliato, come a lui si attribuiva di abbattere, e nessuno se ne meravigliava, la fortuna di certi suoi sudditi. Testimonia Madame du Hausset che ridere gli faceva male: al più si affaticava a sorridere. E quel sorriso voleva dire: vi concediamo tutto, purché non esigiate la nostra attenzione. Con cupa pedanteria, che sconfiggeva la sua naturale eleganza, ripeteva più volte le stesse storie, non trovando mai chi fosse capace di fargli intendere quanta noia producesse. Gli attribuiscono molti bons mots alquanto banali, lodandone l'arguzia, mentre certe sue parole di lucidità devastatrice vengono citate come tratti della sua manifesta indegnità. Lo ossessionavano i «rois fainéants», e il cardinale Fleury, che lo coartava all'inazione, ma non

senza esortarlo a mantenere una qualche operosità di facciata, ebbe una volta la malaccortezza di parlargliene.

«Un giorno sono arrivato al punto di dire al Re che c'erano stati in Francia dei re che erano stati deposti perché non facevano niente. La cosa sembrò colpirlo profondamente. Non rispose nulla sul momento, ma due giorni dopo mi disse: «Ho riflettuto su quel che mi avete detto su certi miei predecessori che venivano deposti ma ditemi, quando quei sovrani furono deposti, ebbero delle buone pensioni?». «...appariva, sul fondo dei piccoli appartamenti di Versailles, come un grande e fosco e triste bambino, con qualcosa nel suo spirito di arido, di malvagio, di sarcastico...». Il Parc aux Cerfs, che già nel suo nome invitava i sudditi acrimoniosi a sognare lussurie inesauribili e claustrali, era «una casa piuttosto povera con un minuscolo giardino, chiusa nel vicolo cieco della rue des Tournelles e della rue Saint-Médéric; comprendeva quattro camere e qualche salottino, e poteva ospitare al più due o tre donne, anzi sembrava piuttosto essere fatta per ospitarne una sola». La casa portava quel nome perché sorgeva in un quartiere alla periferia di Versailles dove, ai tempi di Luigi Xiii, c'era un parco di bestie feroci. Non l'abitarono migliaia di pastorelle dai seni rotondi, languide per Krsna, ma una o due ragazze per volta, in attesa delle visite di un signore sconosciuto, che talvolta veniva fatto passare per un gentiluomo polacco e si dimenticava di togliersi il cordon bleu. E ogni tanto, per qualche mese, la casa era perfino vuota. In quel luogo l'arbitrio assolutista finì di gettare le basi di un'istituzione quanto mai borghese: la mantenuta. E anche Madame de Pompadour, che sovrintendeva a quei piaceri, amministrando poi accouchages e pensioni, non mancò di coniare una massima regolatrice per innumerevoli ménages futuri di minore

rango: «E' il suo cuore che voglio». Quanto al resto, rinunciava con sollievo. Non avrebbe più avuto bisogno di mangiare ogni giorno cioccolata con tripla vaniglia e tartufi a colazione, per risvegliare il suo «temperamento molto freddo», visto che «gli uomini, come ben sapete, danno tanto peso a certe cose». Luigi XIV dice:

«L'État, c'est moi». Un cortigiano dice a Luigi XV: «Tout cela est à vous». E' questa la frase luciferina di Villeroy, che Hugo ha isolato nella Pitié supreme per avviare il motivo della tetra coazione all'onnipotenza. Allora, quando si stanca di versi come: «Sanche!

Alonze! Clovis! Sennachérib! Cambyse!», Hugo giunge a definire lo stato cronico di Luigi XV come nessuno dei contemporanei del re era riuscito: «Une stupide joie avec un vaste ennui». Soltanto il suo nemico, il suo rovescio, ebbe per Luigi XV parole non rancorose, quando il re morì e neppure la bara riusciva a chiudere bene le sue spoglie pestilenziali, trasportate in fretta, in spregio alle cerimonie, di notte, fra i lazzi, a Reims; soltanto Federico il Grande riuscì a scrivere a Voltaire la triste evidenza: quell'uomo maledetto era un honnete homme che aveva il solo difetto di essere re. Con desolata urbanità il cardinale di Bernis aveva scritto qualcosa di simile in una lettera che è un epicedio per la guerra dei Sette Anni: «Amo il Re, e lo compiango con tutto il cuore; honnete homme capace di amicizia e desideroso soltanto del bene, lascia che si faccia il male e si offuschi lo splendore di un regno che avrebbe potuto essere glorioso e tranquillo». «La fine di ogni dinastia è segnata da un re che trascura il governo per dedicarsi alle dissolutezze. La natura annuncia che egli è perduto con segni nefasti (comete, due soli, terremoti, inondazioni, malattie, ecc.). Si sa che in Cina è attraverso il popolo che si manifesta la volontà del Cielo di ritirare il

proprio mandato (ming) al Re regnante (rivoluzione, canti di giovinetti ispirati). Le dissolutezze del re tuttavia non sono semplici espressioni di una condotta immorale. Esse esprimono la volontà di accaparrare a proprio profitto tutti i beni, tutto il potere..... «I «rois de perdition», nella loro arroganza, avevano la pretesa di toccare il Cielo costruendo torri a nove piani, ma anche scavando cantine profonde. La loro condotta può essere intesa come una esagerazione eccezionale di una morale di festa normale (se si pensa alle bevute invernali dei contadini). Il torto non è nell'azione stessa, ma nella sua «dismisura». Esso consiste nel fare sempre e troppo ciò che si può e deve fare in certi momenti». Non sapremo molto di sicuro sulle sue dissolutezze, come non sapremo molto di sicuro sui suoi giochi infantili. Ma una voce ci racconta che, quando aveva sette anni, per divertirlo riempirono una vasta sala con passerotti e d'un tratto vi lanciarono dei falchi, che li mutilavano con il loro becco tagliente. E un'altra voce ci dice che «il re aveva una cerbiatta bianca che aveva nutrita e allevata, che non mangiava se non dalla sua mano e amava molto il re; l'ha fatta portare a La Muette e ha detto che voleva uccidere la sua cerbiatta. L'ha fatta allontanare e le ha sparato e l'ha ferita. La cerbiatta si è trascinata verso di lui e l'ha carezzato; lui l'ha fatta mettere di nuovo lontano e le ha sparato una seconda volta e l'ha uccisa. La cosa è sembrata molto dura. Si raccontano di lui altre storie simili, su certi uccelli che ha a Passy». Luigi Xv ebbe, in politica, un solo e costante obiettivo: quello di cospirare contro il proprio governo. E' il primo re che si sceglie il ruolo di provocatore di se stesso. Il Secret du Roi fu una politica parallela che spesso imbozzolava e strozzava Luigi Xv nel proprio segreto. Il duca di Broglie, che per primo provò a ricostruire questo funambolico e vano romanzo dei multipli

inganni, ricorda un momento esemplare: quando, nel 1773, Luigi Xv, intrigando oscuramente con la Svezia, «ebbe piena soddisfazione: dovendo condurre un affare per metà diplomatico e per metà militare, era riuscito a nascondere una parte al ministro della guerra, l'altra parte al ministro degli affari esteri; il tutto infine al confidente usuale della sua politica segreta. Tre misteri portati avanti insieme, senza rapporto l'uno con l'altro, era il coronamento del sistema e il capolavoro del genere». Allora, quando Luigi Xv riuscì a ingannare anche i suoi confidenti segreti, svelandosi parzialmente ai suoi ministri, che avevano il ruolo perenne di ingannati, una sorta di pace paralizzante lo sfiorò. Ogni obiettivo esterno era dissolto dinanzi all'evidenza del gioco, che lo obbligava a giocare tutto e sempre contro se stesso, a tradire perciò anche i traditori che si era scelti. Le trame, sovrapponendosi, si neutralizzavano e al centro rimaneva, solitario, l'inutile sovrano: si desse all'inazione ipocondriaca o invece alla febbrile escogitazione di mosse occultate, comunque ogni suo gesto era marchiato da una condanna originaria, che lo vanificava. Fra i bastardi di Luigi Xv, il figlio di Mademoiselle de Romans ebbe il privilegio di un nome allusivo. Da Versailles, un giorno di dicembre, il re lasciò partire un suo raro biglietto intimo, passato poi fra molte mani di collezionisti: «Mi sono ben accorto mia grande che avevate qualcosa in testa quando siete andata via, ma non potevo indovinare precisamente che cos'era. Non voglio che nostro figlio sia sotto il mio nome nell'atto di battesimo, ma non voglio nemmeno che non possa riconoscerlo fra qualche anno, se mi va. Voglio dunque che sia messo Louis Aimé o Louise Aimée, figlio o figlia di Louis Le Roy o di Louis Bourbon, come vorrete... Voglio anche che il padrino e la madrina siano dei poveri, o dei domestici, escludendo ogni altro». «Mia grande» la chiamava Luigi Xv,

perché in Mademoiselle de Romans secondo l'occhio penetrante di Sophie Arnould «la natura, abbandonando le sue regole del buon gusto, si era divertita a fare una grande esagerazione.

Mademoiselle de Romans era ben fatta, e in lei tutto era in perfetta proporzione, ma quella perfezione era colossale... Il Re stesso, che pure era un bellissimo uomo, accanto a lei aveva l'aria di uno scolaretto o di un mezzo re». Luigi XV andava troppo spesso a visitarla a Passy e troppo spesso la mandava a prendere con una carrozza a sei cavalli. Choiseul cominciava a preoccuparsi per le eventuali conseguenze politiche, Madame de Pompadour era allarmata. Solo la marescialla di Mirepoix seppe trovare argomenti per tranquillizzarla: «Non vi dirò certo ch'egli vi ama più dell'altra, e se con un colpo di bacchetta magica lei potesse essere trasportata qui e stasera fosse a cena e tutti fossero al corrente dei suoi gusti, forse per voi ci sarebbe ragione di tremare. Ma i principi sono innanzitutto persone abitudinarie; l'amicizia del Re per voi è la stessa che ha per il vostro appartamento, per ciò che vi circonda; voi siete adattata alle sue maniere, alle sue storie; con voi non ha imbarazzi, non teme di annoiarvi; come volete che abbia il coraggio di sradicare tutto questo in un giorno solo, di sistemarsi in tutt'altro modo, e di darsi in spettacolo al pubblico con un così grande cambiamento di decorazione?». Ma la paura si mescolava alla curiosità: dopo la nascita del bastardo, si raccontava che Mademoiselle de Romans andasse al Bois de Boulogne, coperta di pizzi, con l'infante in una cesta di vimini, e lì lo allattasse, in un sentiero appartato. Un giorno Madame de Pompadour, facendosi precedere dalla fedele Madame du Hausset, il viso celato dalle sue cuffie e da un fazzoletto che teneva davanti alla bocca, finse di passare casualmente per quel sentiero del

Bois. Mademoiselle de Romans stava allattando, i capelli color giaietto erano ravviati indietro con un pettine incrostato di diamanti. Madame du Hausset si avvicinò e disse: ««Che bel bambino». «Sì,» ella mi disse «posso dirlo anch'io, che pure sono la madre».

Madame, che mi teneva sotto il braccio, tremava, e io non mi sentivo troppo sicura. Mademoiselle de Romans mi disse: «Abitate nei dintorni?». «Sì, Madame» le dissi. «Abito a Auteuil con questa signora, che in questo momento ha un terribile mal di denti». «Oh, la compiango molto, è un male di cui ho sofferto tanto anch'io»». Il re si stancò presto.

Vennero i suoi arcieri a prelevare il bambino perché fosse allevato lontano dalla madre. Ci furono molte lettere, querule e insinuanti, dell'amante caduta in disgrazia. Ma a Versailles, prima che a Hollywood, valeva la sentenza di Busby Berkeley: «There's no come back for a has-been». Non rimaneva altro che attendere l'avvenire del figlio: morto Luigi XV, la madre fece avere al nuovo re l'atto di battesimo del figlio e il quattordicenne abbe de Bourbon fu accolto a Corte. Nella sua figura molti ritrovavano quella svelta e armoniosa di Luigi XV. In attesa di qualche ricca abbazia, il bastardo fu mandato a Roma dal cardinale di Bernis, ultimo dei quattro grandi cardinali che per qualche tempo avevano retto la Francia e ora, nel suo palazzo sul Corso, accoglieva i nobili francesi di passaggio. Ospitò l'abbe de Bourbon con attenzione, con amorevolezza, con «quella mescolanza di bonomia e di finezza, di nobiltà e di semplicità» per la quale Madame de Genlis lo dichiarò essere «l'uomo più amabile che io abbia mai conosciuto». Ma a Parigi stavano già dimenticando quel giovane abate di stirpe regale. Non si parlava più di abbazie e trascuravano di spedirgli denaro. Girovagò per l'Italia: Bernis, suo ultimo protettore, se ne rammaricava: «E' l'Ebreo errante. Soffro a

vedere un uomo che porta un tale nome vagare oziosamente per tutte le locande d'Italia; bisognava o proibirgli di portare un nome augusto o farlo rispettare di più nella sua persona. Confesso che su questo punto, e su qualche altro, penso un po' all'antica, anzi sono antico io stesso». L'abbé de Bourbon morì in quei suoi vagabondaggi senza scopo, di varicella, a Napoli. Qualche tempo dopo Madame Louise, carmelitana e sorellastra dell'abbé de Bourbon, raccontava di aver incontrato l'abbé Turlot, che lo aveva assistito nell'agonia: «L'altro giorno abbiamo parlato ancora del povero abbé de Bourbon... Così è fatto il mondo: è morto da sei mesi e non ci si pensa più, vorrei tanto che gli si facesse un piccolo epitaffio, soltanto perché si sappia che è esistito, ma devo parlarne...». A meno di un anno da allora sarebbe morta la stessa Madame Louise, e del suo progetto nulla avvenne. Le immagini appartennero a lungo a una liturgia cosmica, che seguiva il corso del sole nello Zodiaco. E per breve tempo abitarono le cerimonie che scortavano il sole della sovranità. Scese dal cielo, si adattavano a un mezzanino di Versailles. Lì rimasero spesso abbandonate, come una tediosa parente di provincia, che parla di gente a tutti ignota. Da quella umiliante reclusione furono stante appena tumultuò la folla rivoluzionaria. Alcune finirono infilzate sulle picche, altre esaltate in riti egizi. Non si sapeva se tutto inclinasse verso il trionfo o la persecuzione. Inclinava verso l'uno e l'altra: ma non c'era più un templum. Ogni immagine, slacciato il cinto zodiacale, vagabondava ora in città sempre più vaste, dimentica della sua tribù, pronta a farsi attirare, depredare ovunque: nei tinelli, nelle abbazie, nelle redazioni, nei mulini satanici, nelle rovine, nelle foreste americane, nelle periferie. Una nuova vita incontrollata, clandestina e contagiosa cominciava per loro: per anni si incontrarono nei crocicchi della mente, e riconoscevano a

volte una certa aria di famiglia, l'impronta di un passato comune. Ma non facevano in tempo a fermarsi che una rabbiosa folata le spingeva avanti, per altri vicoli, in una migrazione perenne. Sorridevamo delle siepi tosate, dei curvi tetti cinesi, dei riccioli di porcellana, delle code di seta eppure in momenti di vacua stanchezza, portando una mano alla testa, sentivamo mancarle qualcosa, una polverosa parrucca. (A lungo non era stato chiaro che cosa appartenesse o no al templum. Un borbottio incessante proveniva dagli ultimi secoli, da quell'unica e ormai immensa fin de siècle che comincia con l'aridità libertina e la già criminale sventatezza della Reggenza o se vogliamo un precedente sfondo cosmico con il cielo untuned di Donne e con i degrees fuori posto, lamentati da Ulisse in Troilus and Cressida, e ora forse è sulla soglia della sua ultima fine. Un'esalazione di modernità che si preparava a disperdersi. Era arduo circoscrivere quel borbottio, trovare una cornice sufficientemente ben educata e disegnata, e neppure troppo visibile, come una cornice deve essere, ma fatta di una sostanza che poi si rivelasse, al soffermarsi dell'occhio, un pigmento del quadro stesso. Si presentò, allora, Talleyrand. Non aveva detto Brichot, nelle aule del salotto Verdurin, che era stato lui il primo dei fin de siècle?

Talleyrand offriva poi un altro vantaggio: non avere idee, e tanto meno opinioni, ma un oscuro, torbido residuo di quella sapienza che soltanto «accenna»).

VISITA A PICPUS

Nel cortile della casa di riposo per signore sole, governata da suore devote all'adorazione perpetua del Sacré-Coeur, vicino all'ospedale Rothschild, dove la periferia parigina corteggia la desolazione, il Fratello e la Sorella sedevano su una panca di legno. La Sorella, ospite della casa, riceveva la visita del Fratello sollecito. Sopra la malinconica protuberanza degli occhi, i capelli erano ancora un ricordo della garçonne, ai polsi e intorno al collo difendevano la dignità della dama en retraite alcune gioie superstiti della famiglia. Il Fratello aspettava il momento per parlare di conti e ricevute. Da una tasca estrasse un astuccio per anelli, vuoto. Lo porse alla Sorella, forse poteva servirle. La Sorella passò lentamente un dito sulla seta dell'interno: «E' ben conservata» disse. Ma dovevano anche fingere di parlare d'altro. Sulla panca erano in attesa del guardiano, che guidava gruppi sparuti nel cimitero delle «vittime della Rivoluzione», subito dietro il cancello della casa di riposo. «A chi appartiene il cimitero?» disse il Fratello. «Alla Société Immobilière et Civile de l'Oratoire du Cimetière de Picpus» disse la Sorella. «Sono gli eredi delle vittime.

Nel cimitero possono essere seppelliti solo loro. Sono le famiglie degli aristocratici». «Ma non c'erano solo aristocratici. Mentre aspettavo, nella cappella guardavo la lista delle vittime nelle fosse comuni. C'è di tutto.

Commercianti, avvocati, gente del popolo...». «Eh sì, gli aristocratici ormai li avevano già fatti fuori quasi tutti...». «Devono esserci stati tanti regolamenti di conti, gelosie, denunce...». «Li portavano dalla Nation su dei carretti. Sono milletrecentosei...».

«Anche alla fine della guerra dovevano esserci tanti regolamenti di conti, gelosie, denunce. Allora li facevano fuori, e non se ne parlava più...». Una dama della casa di riposo li interruppe. «E' pesante, oggi. C'è afa...». «Sì, da due giorni è così pesante...» disse la Sorella. «E' una bella cosa avere visite...». «Mio fratello...». «Anch'io ho una sorella. Ma viene solo quando le fa comodo». Il Fratello aveva un sorriso tremulo sulla faccia rosa e grigia, umida. Non era ben rasato.

Il suo vestito, troppo pesante, era di quelli che ormai non si vedono più nei negozi. «I fratelli sono meglio delle sorelle» disse. «Perché si occupano di risolvere tanti problemi pratici, dare un po' d'aiuto...».

Sulla panchina si sedette un altro visitatore in attesa, un piccolo vecchio gracile, con un berretto di tela chiara, sorridendo scopriva tre denti lunghi, gialli e solitari. Da qualche anno passava le giornate a visitare i luoghi storici di Parigi, e in quel giorno greve di agosto toccava al cimitero di Picpus. Non si interessava alla bellezza, solo alla storia. «Io sono per la storia al cento per cento» ripeteva appena possibile. I cimiteri e le lapidi erano storia e soltanto storia, perciò li prediligeva. Alla fine della visita il guardiano, un fosco colono cacciato dall'Algeria, che spesso confondeva nella mente l'Africa perduta e l'Ancien Régime, dedicò alcune parole alle sedici Carmelitane di Compiègne morte per la loro fede il 17 luglio del 1794. Accennò anche ai libri di Lenotre, che teneva esposti nella guardiola, per chi volesse acquistare un ricordo. Allora per la prima volta il piccolo vecchio si rivolse al Fratello: «Ma non dimentichiamoci che

le Carmelitane erano il bordello dei curati. E allora...». Nei suoi occhi appuntiti brillò un attimo una pagliuzza giacobina. Il Fratello sorrise, allusivo. Ma la Sorella già gli diceva di seguirla verso un cancello che dava sul giardino della casa di riposo. Il gruppo, poco dopo, si sciolse.

Il simbolo, presso di noi, viene continuamente sommerso e scoperto dall'«onda mnemica». Con la Romantik accenna a riemergere dalle società segrete, i Lumi lo avevano confinato in quei cerimoniali fra Cagliostro e Sarastro. Creuzer parla dei Cabiri. Il primo grande antiquario degli archetipi li elenca nel Secondo Faust. Bachofen parla delle paludi e delle tombe. Nelle pubblicazioni accademiche, quelle che i più ingenui letterati consideravano le più remote dalla tenera vita, si accumula la vita più penetrante: migliaia e migliaia di miti, di riti, di favole, affluiti in pochi anni. Poi irrompe la furia dell'interpretazione. Le scuole si scontrano: i Solari, i Lunari, gli Astrali, i Diffusionisti, gli Evoluzionisti, i Tellurici. Sono tribù che proliferano, trovano i loro capi, i loro stregoni, le loro vittime. Sognano percorsi tortuosi di migrazioni, rinascite da Sangue e Terra, discese dagli Astri, cattedre totemiche, chiavi universali. Sono scossi da sani tremori, parlano in nome della scienza. Un grande esperto di fantasmi capisce, con la sua accortezza elvetica, che a tutto potrà rinunciare ma non a parlare in nome della scienza. Eppure la scienza non c'è. In solitudine, Jung scrive apocrifi gnostici, che in pubblico analizzerebbe come documenti psicotici. In pubblico analizza documenti psicotici riconducendoli alla immensa biblioteca universitaria ancora pressoché ignota a chi non sia almeno un assistente o un Privatgelehrte, dove si erano ammassati i miti, i riti, le favole. Stabilisce collegamenti, constata (vuole constatare) richiami e coincidenze. Registra tutto, in nome della

scienza. Ha trovato il lasciapassare che gli permetterà di sopravvivere: dire ogni poche pagine che tutta la foresta del passato è una «realtà psicologica». E che cos'è Dio, che cosa sono tutti gli dèi se non una «realtà psicologica»? Con questa astuzia rudimentale Jung ha contrabbandato centinaia di pagine di miti, centinaia di immagini dalle biblioteche universitarie alla psiche dei suoi pazienti, dei suoi lettori. Ma non si trattava soltanto di un'opportuna astuzia. Nella sua faccia essoterica era il lasciapassare richiesto dal mondo, nella sua faccia esoterica diceva già qualcosa che di nuovo distanziava il simbolo dalla parola: in quanto «realtà psicologica » il simbolo veniva collegato a uno stato della coscienza. E gli stati della coscienza non potevano più essere ricondotti, ridotti ad altrettanti significati. Uno stato della coscienza può avere a che fare con il linguaggio, ma dal linguaggio non può venire sostituito. Anche per questa via losca il simbolo tornava a respirare. «...l'industria penetra nel sogno e lo plasma a sua immagine, e intanto diventa fantastica come il sogno stesso». Sainte-Beuve scriveva queste parole nel 1839, commentando il nuovo fenomeno della «letteratura industriale». Sono gli anni in cui le immagini si rivelano essere un nuovo oggetto della produzione: la pubblicità, la grande narrazione ottocentesca (nata dalla convergenza fra il «romanzo per cameriere» e il «romanzo di buona compagnia», mirando quest'ultimo a innalzarsi all'«onore dei tre soldi», rivendicato da Stendhal: quando i lettori avidi sono molti, «il direttore del cabinet littéraire taglia in due ogni volume del romanzo e una metà viene data in prestito a tre soldi al giorno») e le visioni degli inventori di brevetti crescono insieme, obbedendo allo stesso impulso. Come la terra feconda provvedeva un tempo a nutrire con la sua innata produttività il corpo sociale, così ora il rimescolarsi

delle immagini abbandonate a se stesse garantisce un invisibile moto perpetuo, ronzio di fondo della città. Ma il mutamento che subiscono le immagini va insieme a quello, non meno radicale, che subisce l'industria: il suo ambito sperimentale comprende ora tutta la psiche, prima che la psiche stessa sia nominata. L'osmosi con il nuovo materiale assimila l'industria al «sogno»: non valgono più le nitide tavole dell'Encyclopédie, dietro ogni officina artigiana si apre ora una camera oscura pronta ad avvolgere la società intera in una fantasmagoria che non conosce crisi di sovrapproduzione.

«ALL'ORGANIZZAZIONE NON PIACEREBBE»

Questa frase è la forma più recente e praticata della condanna a morte. Perfetta neutralità ideologica: dal cinema nero hollywoodiano alla Lubljanka alla antica mafia mediterranea, tutte le «organizzazioni» concordano nella asciuttezza della formulazione. «Organizzazione»: questa parola incombente che incontriamo ovunque, al piede della scala e in cima, ora è la parola metafisica, anzi: è la parola in cui tutta la metafisica sembra aver migrato, come una famiglia di nobili decaduti in un tricamere di periferia. Eppure da quel loro squallido osservatorio sembrano amministrare un potere che mai si era tanto esteso. Per secoli le società si sono organizzate, ma si direbbe senza accorgersene. Parlavano d'altro, se mai: parlavano di un ordine. E ora si spalanca il baratro fra l'ordine e l'organizzazione. Quest'ultima nasce quando dell'ordine si è persa la traccia o altrimenti sussiste come un fuoco fatuo. L'organizzazione si fonda sempre su se stessa, sul niente, sul puto funzionamento. L'ordine si fonda sempre su un altro ordine, di cui è l'immagine, il gemello visibile. All'origine dell'organizzazione: il complotto. All'origine del complotto: la società segreta. All'origine della società segreta: l'iniziazione. All'origine dell'iniziazione: l'origine. Il Quattrocento italiano, con i suoi Stati troppo stretti, in perenne attrito, e obbligati perciò alla ricerca di un qualche

equilibrio, prefigura la storia europea dei secoli successivi, dove l'Italia non avrà più parte, se non come strumento. Appunto perché nato al centro di quell'officina dove si sperimentava la nuova nozione di equilibrio, Machiavelli è tanto in anticipo sugli altri europei. Con la Riforma, quindi con il disconoscimento del principio gerarchico (Chiesa e Impero), l'equilibrio in quanto equivalente della pax in un ambito di puro gioco e combinazione di forze si svela quale unico residuo criterio di riferimento. La teoria politica seicentesca sarà innanzitutto dedicata all'assorbimento di tanto brutale novità dietro un così nobile eufemismo: quell'equilibrio che potrebbe quasi presentarsi come una secolarizzazione della *harmonia mundi*. Sospinti da questa laica furia, ci rivolgeremo però al dolce arcivescovo Fénelon per avere una formulazione soave e spietata delle ragioni che fondano la necessità dell'equilibrio: «Gli Stati vicini non sono solo obbligati a trattarsi mutuamente secondo le regole di giustizia e buona fede; ma altresì, per la loro sicurezza particolare e insieme per l'interesse comune, devono comporre una sorta di società e di repubblica generale. «Occorre contare sul fatto che a lungo andare la potenza più grande prevale sempre e rovescia le altre, se le altre non si riuniscono per farle da contrappeso. Non è permesso sperare, fra gli uomini, che una potenza superiore rimanga nei limiti di una esatta moderazione e che voglia, da una posizione di forza, soltanto ciò che potrebbe ottenere da una posizione di debolezza. Quand'anche un principe fosse perfetto quanto basta per fare un uso così mirabile della sua prosperità, tale meraviglia cesserebbe con il suo stesso regno. L'ambizione naturale dei sovrani, le adulazioni dei consiglieri e la prevenzione delle nazioni intere non permettono di credere che una nazione che può soggiogare le altre se ne astenga per secoli interi. Un regno

in cui scoppiasse una sì straordinaria giustizia sarebbe un ornamento della storia e un prodigio che mai più potremmo rivedere». E' questa l'ondosa glossa europea alla frase di Tucidide: «Crediamo per tradizione riguardo agli dèi e vediamo per esperienza riguardo agli uomini che sempre, per una necessità di natura, ogni essere esercita tutto il potere di cui dispone». La guerra civile, «la specie peggiore di guerra», sta all'inizio e alla fine dell'epoca moderna. Livida, irridente epifania del dio Terminus, essa segna d'improvviso il limite di ciò che si era dichiarato come negazione del limite. Il moderno è grande quando sottomette una pretesa di verità a critica serrata e di conseguenza rinuncia a porla. Il moderno è assassino, con inaudita dovizia di mezzi, quando pretende di avere scoperto una sua verità. Carl Schmitt ha dimostrato una volta per tutte che, per sfuggire alla furia delle guerre di religione, il gesto salutare è stato la rinuncia al *justum bellum*. Di conseguenza, il delicato passaggio dalla *justa causa belli* al *justus hostis* ha reso possibile «il fatto stupefacente che per duecento anni in terra europea non ha avuto luogo una guerra di annientamento». In quel breve intervallo lo *jus publicum Europaeum* si combinava con l'avviarsi del funzionamento della *machina machinarum*, «prima macchina moderna e insieme presupposto concreto di tutte le altre macchine tecniche»: lo Stato moderno. Allora la «guerre en forme», questo gioco crudele, salvato però dal rigore della sua regola, conferiva una nuova unità a un certo ambito spaziale (una certa parte dell'Europa) e lo faceva coincidere con il luogo stesso della civiltà. Poi il gioco si frantuma dall'interno: nell'agosto 1914 comincia una guerra che si presenta come tante altre dispute dinastiche e invece si rivela subito essere la prima guerra tecnica, che nega già nel suo apparato ogni possibilità di «guerre en

forme». Così emerge anche la guerra rivoluzionaria, variante finale della guerra di religione, sigillo delle guerre civili. La forma moderna della verità, la più efficace, la più distruttiva, è tautologica: ciò che è rivoluzionario è giusto perché è rivoluzionario: con ciò si ripropone e trova sbrigativa risposta la questione della giusta causa belli. Per una delle molte beffe, per uno degli inesauribili equivoci provocati dall'avvolgimento del mondo sotto la cappa dell'Occidente, quando in Iran suonerà il richiamo islamico alla guerra santa essa sarà già una parodia della guerra rivoluzionaria e l'intelligencija occidentale non avrà difficoltà a riconoscerla come propria. Così almeno all'inizio... La verità piena e irraggiante della fede viene sottomessa dalla verità procedurale e tautologica dell'Occidente estremo, e proprio nel momento in cui si dichiara il rigetto dell'Occidente. Così almeno all'inizio... Come Benjamin guardò al Trauerspiel barocco dalla vetrata della morgue espressionista, così Schmitt ha visto le guerre di religione attraverso la pelliccia insanguinata di Rathenau, le scorribande dei proscritti di von Salomon e i carretti carichi di banconote dell'inflazione weimariana. Ma così ha percepito un disegno che fino a lui era sempre sfuggito: la costellazione labile dello *jus publicum Europaeum*, preceduta e seguita dal massacro, che all'inizio si chiamava guerra di religione e oggi ha molti nomi innanzitutto perché non c'è più modo di distinguere con qualche nettezza la «guerre en forme» dalla guerra totale e quest'ultima dalla guerra civile, e quest'ultima dalla guerra rivoluzionaria, e quest'ultima dalla «guerra civile globale», che accoglie in sé e custodisce tutte le precedenti categorie. Corea, Vietnam: primi esempi di circoscritte e remote guerre civili che coinvolgono le due grandi potenze, con un apparato militare pari o superiore a quello che era stato dispiegato nella guerra mondiale. La guerra arabo-

israeliana: una guerra civile che è anche guerra di razza e di religione, e offre un teatro di negoziato permanente alle potenze. I terroristi che sequestrano aerei (o anche soltanto fanno saltare agenzie di linee aeree) a migliaia di chilometri di distanza dal nemico: un atto che ricorda con sarcasmo l'avvenuto sradicamento del nomos da qualsiasi suolo e l'instaurazione di un ordine che poggia su niente e perciò non ha confini, ma implica che in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo appartenga agli eventi del teatro di guerra l'uccisione di un qualche hostis injustus, prescelto o eletto dal caso. Un passaggio acrobatico, nella storia politica di Talleyrand, è il periodo del governo provvisorio da lui presieduto nel 1814: allora tutta l'Europa sembra sospesa ad un punto, che è la sua camera da letto, al mezzanino del palazzo di rue Saint-Florentin. Talleyrand, a quel tempo, era già il relitto di tre diverse maree: vescovo dell'Ancien Régime, sacrilego redattore di testi rivoluzionari, ministro di Napoleone. Ma nessuno osava dirlo e Alessandro I dormiva al sicuro solo qualche metro sopra di lui. Vitrolles, che osservava Talleyrand con cruda curiosità, seppure con devozione, perché credeva ancora di avvertire in lui la presenza di «misteri impenetrabili ai non iniziati», annota: «E' difficile farsi un'idea di che cos'era il governo provvisorio; era contenuto tutto nella camera da letto di M. de Talleyrand, al mezzanino del suo palazzo; alcuni scrivani raccolti sotto la direzione di Dupont de Nemours, l'ultimo e il migliore degli economisti, formavano il personale d'ufficio, e Roux-Laborie era il vice-segretario generale. La camera di M. de Talleyrand era aperta a tutte le sue conoscenze, uomini e donne, e le conversazioni di tutta questa gente che entrava e usciva erano le vere deliberazioni sugli affari di Stato. Qualche articolo più o meno spiritoso da inserire nei giornali era il gran lavoro, e questo si

chiamava fare l'opinione. Inoltre, se succedeva che un'idea fra tutte quelle che passavano per la testa di quelli che andavano e venivano avesse sedotto il principe di Talleyrand, egli ne faceva un decreto, e i membri del governo lo firmavano sulla fiducia quando venivano, a loro volta, a fare visita al loro presidente». Tutta l'ingombrante liturgia del potere viene qui dissipata in un chiacchiericcio aperto a chi va e chi viene. Eppure la sovranità permane, come un cristallo intatto, anche se ora si nasconde sotto i molti cuscini del Principe. Per molto tempo l'Europa non la conoscerà più in una forma così azzardata e così vicina al suo stadio primigenio, aura e miasma. Già pochi mesi dopo, al Congresso di Vienna, la sovranità appare corrosa da una certa inconsistenza interna. Una parentela morganatica collega i monarchi del Congresso di Vienna e i parlamentari della repubblica di Weimar. E presto si accendono migliaia di fiaccole nello stadio di Norimberga per evocare dal buio l'essenza dileguata della sovranità, prima di bagnarla nel sangue, per ravvivarne il pallore larvale. Gli esprits forts del XVIII sono diventati gli Homais del XIX e il buon senso del XX. Finora due soli tentativi di mettere in atto un al di là del nichilismo: gli anni di Hitler, riunione di sangue e terra, sconfitta degli acidi ebraici dell'intelletto; gli anni di Stalin, avvio del «regno della libertà», ingegneria dell'anima. Un giorno gli Stati Uniti si trovarono a essere un impero. Ma non sapevano che cos'è un impero. Credettero che fosse la più grande fra le corporations. Se il profano, cioè il profanatore, divora ciò che è sacro, sacro e profano si congiungono in una inaudita commistione che renderà per sempre impossibile, ormai, di sceverarli. Solo l'incommensurabile aveva valore, ora solo il valore è commensurabile, mentre la natura, che non ha valore, torna a essere incommensurabile. Democrazia: estendere a tutti il

privilegio di accedere a cose che non sussistono più. L'inevitabile scelta politica che oggi si offre: essere governati dal denaro o dalla delazione? Oh, quanto più amabile e distratto il denaro... L'idea fondatrice di ogni progressismo ha un'aria di grande ragionevolezza e si compendia in poche righe annotate da Hugo nel 1830, data fausta del ragionevole progressismo: «La repubblica, secondo me, è la società sovrana sulla società; che si protegge, guardia nazionale; che si giudica, giurie; che si amministra, comune; che si governa, collegio elettorale». Che cosa pretendere di più evidente, convincente, lineare? Di qui la sorpresa, l'inerte sbigottimento, quando la società divenne, nel secolo successivo, finalmente «sovrana sulla società» e subito si svelò essere non già una democrazia o una repubblica, come sperava Hugo, ma una teocrazia sperimentale, i cui primi sacerdoti-ingegneri si chiamarono Lenin e Hitler. Seguirono poi tanti altri, più ligi all'anonimato aziendale. Tutto questo sembra dipendere da un meccanismo insondato della mente per cui la parola sovranità trascina dietro di sé il corteo di tutti gli dèi. E, se gli dèi non possono più essere nominati, si trascinerà dietro soltanto l'Inquisizione nel nome di Dio, che ora è il nome di essa stessa. Una sovranità disincantata non può esistere, come l'aritmetica non può non contenere proposizioni indecidibili. Tutto il futuro politico dipende dall'indagine su tale teorema della sovranità, che è ancora ben lontano dall'apparire evidente, convincente, lineare.

IL PORTINAIO MOSCOVITA

Allungando le mani verso il calore del tè, mentre emanava dai vetri della guardiola la carnagione smorta, con due piccole chiazze rosse ai pomelli (una vera «carnagione del Cremlino», come si usava dire), del Vice (Anatolij Lozovskij: non più di due o tre volte l'anno metteva piede all'Istituto, e il suo apparire distribuiva trepidazione), Andrej ricordò i tempi in cui coloro che seguivano le bare avevano il viso vuoto di ogni sentimento, perché pronto a morire nella quotidianità della rivoluzione. Le parole, da allora, si erano depositate in una morchia, dapprima appiccicosa, e ormai indurita e ricoperta da un lieve (pressoché invisibile) strato di polvere. Quando si usciva dalle stanze della città, anguste e stantie, per un attimo ci si sentiva spinti verso certe strade asiatiche, ma presto anche lì si ritrovavano i fantasmi di quelle mura spesse otto metri dei gelidi, e molto distanti, monasteri, che accoglievano le anime dei prigionieri (fra di loro c'era suo figlio, dall'età di quindici anni) prima che li seppellissero ai loro piedi, come carcasse di animali domestici nella corte della fattoria. Seduto nella sua guardiola, opaco per la mancanza dell'alcool, data l'ora mattutina, prima che gli uffici si riempissero, Andrej guardava lo spicchio di muro grigiogiallastro di là dalla finestra e avvertiva il languore dello spazio dimenticato, invaso dalla vegetazione. Come

ognuno di noi, era attratto dalle lontananze, quasi che ogni cosa remota e invisibile soffrisse per la sua assenza e lo chiamasse. Ma aveva imparato a diffidare di quelle voragini che si aprivano in lui ogni pochi attimi con la naturalezza con cui si chiude una porta. L'alcool, al contrario di quel che avviene nei paesi imperialisti, gli serviva soprattutto per limitare le percezioni, occludere gli spiragli, stabilire una corrente continua e opprimente che gli permettesse di amministrare senza dare nell'occhio le mansioni della portineria e, soprattutto, scavalcare le notti, quando volevano risucchiarlo verso le steppe e quei luoghi teneri e vasti dove, ancora venti anni prima, aveva prestato la sua opera di Miglioratore. Ma il passaggio più pericoloso era appunto in quello strappo della prima mattina, quando poteva essere fulminato dalla sobrietà. E la sobrietà era avvinta all'odio, che pure non gli apparteneva, ma era costretto a recepire dall'emanazione dei muri. L'odio lo disturbava, non riusciva ad ancorarlo ai fondi marini. Spesso si riequilibrava con un pensiero: vivere lì, nella guardiola della portineria dell'Istituto Go'r'kij di Letteratura (nel settembre del 1929 Gorkij gli aveva scritto da Mosca: «Nonostante la grande tenerezza con cui dipinge i caratteri, Lei tuttavia li colora ironicamente, sicché appaiono ai lettori non tanto come dei rivoluzionari quanto come dei seminfermi di mente») era in fondo la massima approssimazione concessagli, in città, a una vita che aveva sempre stimato: quella dei caselli ferroviari con i loro penserosi abitanti. I fianchi delle linee ferroviarie gli erano sempre apparsi calmi e intelligenti nel loro isolamento. Certo, lì nella guardiola non aveva occasione di vedere le locomotive: dove molto probabilmente si sarebbe notato alla guida suo padre, il meccanico ferroviere Platon Platonov, colui che per primo gli aveva raccontato che la

Resurrezione dei Corpi sarebbe avvenuta nel cimitero delle macchine. Riparare le locomotive, attività paradisiaca.

Ma non gli avrebbero mai permesso quel lavoro, non solo per la tubercolosi e per l'alcool ma perché sarebbe stato scorretto affidare il trasporto sovietico, che è «il binario per la locomotiva della storia» (ricordava un piccolo manifesto incollato a un palo dell'Asia Centrale) a un podonok («feccia», lo aveva scritto Stalin di suo pugno in margine a un racconto di Andrej, anno 1931). «Parlare con se stesso è un'arte, conversare con gli altri è uno svago» pensò Andrej addentrandosi nel ripostiglio delle scope e degli stracci. Il suo corpo raggrinzito tendeva sempre più a somigliare, per la sua inespressività quieta, a quel minuscolo spettatore che vive in ogni uomo, che non partecipa all'azione né alla sofferenza, che serba sempre il sangue freddo, che è sempre il medesimo. Il suo compito è vedere e fare da testimone, ma non ha diritto di voto nella vita dell'uomo e non si conosce il perché della sua esistenza solitaria. «Anch'io vedo,» pensò Andrej «ma non potrei mai raccontare che vedo». Quel cantuccio della coscienza è illuminato giorno e notte, come la portineria di un grande caseggiato. Il portinaio vigila sempre, conosce tutti gli abitanti della casa, ma non uno di essi si consiglia mai con lui sui propri affari. Entrano ed escono, il portinaio-spettatore li segue con gli occhi. L'inquilino, uscendo di casa, vi lascia la moglie e non è mai geloso del portinaio. Questi appare talvolta triste nella sua impotente sagacia, ma sempre cortese e riservato. E' l'eunuco dell'anima dell'uomo. Abita altrove. In caso d'incendio telefona ai vigili del fuoco e osserva dal di fuori lo svolgersi degli eventi. «Chi mai direbbe che, prima di diventare questo essere, ho fatto l'ingegnere, ho partecipato alla grande bonifica, e volevo far risalire le acque dalle Sorgenti Gialle per fondare il socialismo nella steppa?».

(...ascoltare una storia che è una persona, un tempo mutato in spazio, uno spazio che si dilata e arrotonda nel tempo, poggiando su un falso presente, lucida cavità, rivolta a un passato che risuona; non sapendo dove affondano i piedi: ma intorno appaiono da ogni parte le nobili sopravvivenze di un'architettura, seppure non più solida di una pellicola frusciante sopra altre superfici, delle quali nessuno lederà lo smalto; traversandole, ci ritrovammo sulla terra attuale, carichi di ricordi labili e sovrapposti, eppure ormai come visitatori, estranei a questo e a ogni altro suolo).
: Le disavventure di homo naturalis.

Emana un odore, per mero esercizio del vivere, ha il gesto brusco e irregolare. Colto da improvvisi sopori, passeggia, ascolta, la curiosità lo tiene aggiogato. Fiuta cautamente ogni angolo prima di fissarvi temporanea dimora. Lubrico verso le donne di cucina, miope verso le sorti lontane, cedevole al sentimento sotto ruvida e fragile scorza, rimembra le solitudini infantili. Slittare è necessità per lui, nei pensieri come nelle voluttà, diffidando della loro origine.

Scivolare, mai soffermarsi su un punto e svelle il terreno, perché divora le gambe. Distratto e inconsequente, vorrebbe offrirsi come spirito grato, e comunque lieto: ma si fa sorprendere in certe laide parole che lasciano una traccia di acido, accompagnate da un riso avvilito, coperte da una falsa gentilezza. Gode a sfiorare la gromma rancida, insorgibile sul fondo dell'essere. Come in una botte fasciata, chiusa la vista da ogni parte, si avvolge su di sé, scosso dal riso inestinguibile dell'uomo deiectus, con piccole forbici nervose recide ogni laccio. E' un riso che prende alla gola, quale Molière ebbe sulla scena, prima di soffocare.

VEGLIA FUNEBRE PER MONTAIGNE

A Mademoiselle de Gournay spettava di piangere, per ragioni di cerimonia. Tutti gli altri conversavano, un tono appena più basso del consueto, ricapitolando e divagando: ah, le matrone romane, i medici assassini, i cavalli postali, le posizioni dei pollici, la nihilité della umana condizione, i cannibali, il retrobottega delle solitudini... E Montaigne, che i presenti consideravano assente né si erano preoccupati di rendere un superstizioso omaggio al suo volto, degnamente adagiato su un collaretto di Fiandra, accanto al suo libro, nella cassa di odoroso ciliegio, cominciò d'improvviso a interloquire, esigendo che gli si rispondesse, come vuole l'uso della conversazione nella onesta società. «E ora non diviene tutto immenso?» infine disse Sainte-Beuve, mostrando nello sguardo un bagliore di fanatismo che gli era affatto alieno e allarmò alcune dame che lo attorniavano. «Questa conversazione che noi ora conduciamo fra gli intervalli del silenzio non si arresterà mai. La presenza parlante fra noi del morto che stavamo seppellendo con onore ci addita che saremo costretti ancora per un tempo senza termine a commentare e ascoltare ogni nostro soprassalto d'umore. E l'eterno chiacchiericcio del particolare mi sbigottisce». «Proprio voi,» parlava ora dietro le sue spalle il vaneggiatore delle Soirées di San Pietroburgo «mio caro, che piangevate così bene in questa valle di

lagrime, che accoglievate il Venerdì Santo con un doppio dîner chez Magny, che avete ascoltato con larghezza d'animo tutto ciò che fosse peculiare e concreto, legato al momento e alla discrezione... Proprio voi sentite ora per primo posarsi un velo maledetto su questi minuti piaceri, su queste vagabonde distrazioni dell'intelletto, ben più e ben prima che sui vasti fortunali della passione». Sainte-Beuve si volse e rispose: «Nulla è innocente, lo so bene e meno di tutto quel senso e piacere delle nuances che ci ha sempre mossi, dentro il quale ci siamo sempre mossi... Ma in fondo, anche quando stavate con il Cavaliere e il Senatore sulla vostra terrazza, davanti alla Neva, le vostre parole proseguivano i nostri sussurri da cabinet de lecture e solo cambiava lo sfondo, che voi volevate oscuro e barbarico, nell'attesa di una folgore dal cielo... Mentre noi, per delicatezza, per incertezza, ci avevamo dall'inizio rinunciato. E oso insinuare, ora, che la folgore e i sussurri si intrecceranno a lungo... Nulla di netto ci attende». Nel rispondere, il tono di Sainte-Beuve era lentamente declinato verso quello più noto alle sue amiche, e anche era ricomparsa la sua espressione di vecchio, soffice gatto. Solo intorno alle orecchie un rossore lo tradiva. Ma presto la conversazione riprese da più parti, e divenne indistinta.

Molto più tardi si alzò una figura magra e severa, vestita con incuria, e disse come per concludere: «Confessioni senza rimorso, a nessuno rivolte, per svago, per gusto, per noia: da quando avete cominciato a uscire dalla torretta di Montaigne, bistrata di epigrafi, da quando vi siete dissipate nel mondo, per caffè, salotti, mansarde e sottoscala, la vegetazione ha coperto ogni retto sentiero: ibidem è cresciuta una foresta spessa, cupa, venefica mortale per tutti i sognatori che si sono assopiti entro la sua vasta ombra. Bosco di morte, simile a quel lugubre recinto

di mirti e cipressi nominato da Virgilio (Secreti celant calles...), tortuoso soggiorno dei suicidi, dove in silenzio, con occhio silvestre, molti nostri cari sprofondarono, fissando con disprezzo, come Didone, il prudente Enea, che non citava l'Io, ma lo aveva fasciato in un sicuro fagotto (: atque inimica refugit in nemus umbriferum). Chi poteva avervi chiamato a quell'oscurità, se non l'attrazione di un particolare, di una singolarità irriducibile, e anche indicibile, intorno a cui amavate vagare, dove vi inoltravate, testardi guardiani, come marmotte fra i loro sassi spigolosi? Chi era portato a quella vita fu dedito sin dall'inizio al discontinuo, nemico di ogni aequalitas, osservatore (adoratore?) di forze abrupte, incapaci di un lungo respiro che involge ogni parte. Soffi, nastri, piccoli punti, sporadi, crepe, tremori dell'udito, esasperate nostalgie; a poco a poco avete trasformato voi stessi nel fondo di un cassetto...».

Disse Jafar Sadiq (ob. «La nostra causa è un segreto velato in un segreto, il segreto di qualcosa che rimane velato, un segreto che solo un altro segreto può insegnare: è un segreto su un segreto che si appaga di un segreto». o***: Eravamo nella sfera di vetro della stazione. Pietroburgo, ho ancora gli indirizzi, lì troverò le voci dei morti. Aria umidiccia dai parchi ammuffiti, odore di serre abbandonate e rose rampanti nelle aranciere. E incontro avanzano le gravi esalazioni del buffet, il sigaro acre, le guarnizioni bruciate dei vagoni e il maquillage della folla. Il pensiero: disperdetelo, fatene scempio, perché torni a ricordare la sua esistenza furtiva e letale. Letteratura, quante incresciose funzioni ti furono attribuite, come a donna inattendibile, avida di vestiti, lo potrai ospitare, ogni tanto, quell'essere che non frequenta più i testi di filosofia e ancora è muto negli algoritmi? Allora forse si potrà dire di nuovo: «Ho gettato la mia vita a tutti i venti del cielo, ma ho mantenuto

il mio pensiero. E' poco, è tutto, è nulla, è la vita stessa». Quando era studente a Königsberg, lo avevano condannato due volte per furto. Fu poi «domestico» e segretario, poi amante della duchessa Anna, poi autocrate, appena Anna divenne imperatrice. Trattava i russi come schiavi delle piantagioni. Il suo nome era Ernst Johann von Bühren, piccola nobiltà baltica, ma amava far credere di chiamarsi Biron, quale discendente della illustre famiglia francese. Dopo aver avviato tanti alla deportazione, fu deportato anch'egli con la sua famiglia, i suoi fratelli e alcuni amici, sotto l'accusa di «recidiva lesa maestà». Riapparve dalla Siberia per volontà dello zar folle Pietro III, insieme alla bella Lopuchina, che aveva avuto la lingua strappata, e molti altri, fra cui il suo mortale nemico, il maresciallo Munnich, che per Biron aveva fatto costruire a Pelim un carcere dove poi fu rinchiuso anch'egli per vent'anni. Lo zar voleva che Biron e Munnich brindassero dinanzi a lui. Alzò il bicchiere, poi si allontanò perché gli avevano sussurrato qualcosa. Allora «quei due vecchi nemici restarono l'uno di fronte all'altro, ciascuno con il bicchiere in mano, senza dir parola, con gli occhi fissi sul punto dove l'imperatore era scomparso; e poco dopo, ben felici al pensiero che li avesse dimenticati, tutti e due si fissarono, si misurarono con gli occhi e, restituiti i bicchieri ancora pieni, si voltarono le spalle». Pietroburgo si affollava di «gente interessante, almeno per le loro lunghe sventure», revenants per il benigno capriccio di Pietro III. E subito si facevano condurre «in vasti magazzini dove, secondo l'uso del paese, vengono conservati tutti i beni confiscati, tristi depositi delle rovine del favore, dove si vedono, disposti secondo l'ordine dei tempi, tutti i relitti di questi celebri naufragi. Essi andavano cercando nella polvere i loro mobili preziosi, le loro onorificenze con diamanti, i doni con i quali un tempo

persino alcuni regnanti avevano acquistato il loro credito; e troppo spesso, dopo inutili ricerche, li riconoscevano addosso ai favoriti dell'ultimo regno». Rulhière vide Biron vagare a Pietroburgo: «Nelle notti d'estate era quasi il solo a passeggiare per le strade di questa città dove aveva regnato, e dove tutto ciò che incontrava aveva da chiedergli conto del sangue di un fratello o di un amico». ***: Più che pensieri, sono lembi di pensieri. Come i ricordi, lancinanti perché mai posseduti: si avvicinano e si perdono, creste dell'onda mnemica. Non tollerano abbondanza di connettivi, aspirano alla lacuna, un vuoto in cui respirare fra l'uno e l'altro, come avviene nella loro vita di memorie. Che siano memorie di altri (di quali altri?), proprie, adespote, oltre una certa soglia si confonde e non torna più a sceverarsi. Convivono, ormai, nello stesso pulviscolo parlano fra loro come i ritratti di una dinastia in un lungo corridoio poco illuminato.

Il Passagen-Werk, questa «vecchia provincia, in certo modo ribelle, mezza apocrifa dei miei pensieri», doveva trarre il suo «tono», come Benjamin accennò in una lettera a Scholem, dal pezzo sui francobolli della Einbahnstrasse. Là si parlava di quei collezionisti «che vogliono occuparsi solo di francobolli stampigliati» e sono forse «gli unici a essere penetrati nel mistero», poiché la stampigliatura è «la parte occulta del francobollo», il suo «lato notturno». La storia, quale viene presentata dagli storici ortodossi, era per Benjamin un francobollo non stampigliato insipida nel suo nitore. Mentre il timbro che «copre i volti di striature sanguinose» e spalanca «voragini attraverso interi continenti» è l'invisibile mano del tempo che sovrappone a un paesaggio di palme tropicali l'arbitrio di un segno nero e indelebile. Ed è proprio questa ferita a esaltare l'eros del francobollo e della storia, che ci incanta nel suo «bianco vestito di tulle, guarnito di pizzi: la dentellatura». Il

passaggio dal sogno alla veglia era segnato per Benjamin dal pettine, che si apre una strada nell'intrico dei capelli arruffati dalla notte. «Pettinare: il pettine al mattino è la prima cosa che scaccia i sogni dai capelli.

Pettinare è un'opera della madre» disse a Fränkel, che lo assisteva in una seduta mescalinica. La resistenza offerta al pettine è quella delle capigliature «indéfrisables» che i parrucchieri dei passages esponevano nelle loro vetrine. Occorre avvicinarle con astuzia, perché «con astuzia, non senza di essa, ci districiamo dalla regione del sogno».

Così il pettine di cui parla Benjamin sarà l'attributo delle Sirene, il Pecten Veneris, lo >kteis, al tempo stesso «pettine» e «vulva», il pettine che appariva nei misteri di Themis. Per la sua qualità femminile, è un pettine che districa e insieme accoglie i sogni.

L'astuzia usata da Benjamin è quella di un Ulisse che non soltanto ascolta le Sirene ma usa come arma il loro oggetto cerimoniale, prendendolo come guida per uscire dal sogno, pur senza rinnegarlo, in un patto di complicità. Letteratura è quel lento, cauto, astuto farsi strada del pettine: «nel pettine c'è una consolazione, un rendere non avvenuto ciò che è avvenuto». Come un vero gnostico, abituato alle persecuzioni e ai camuffamenti, Benjamin voleva nascondersi sotto la cappa del materialista storico e farsi perseguitare in quanto tale, per potere poi, indenne, sopravvivere in quanto gnostico. Ma ogni anima di poliziotto è addestrata innanzitutto a riconoscere il foetor gnosticus, c'è sempre uno zelante pronto a individuarlo, nel suo ufficio della Enciclopedia Sovietica: Benjamin, a Mosca, non subì che vessazioni. Disteso sul letto, in una misera camera, sgranocchia noci zuccherate e legge Proust, custodito dalla sua invincibile, dolorante infanzia.

Marianne North donò nel 1879 ai Royal Botanic

Gardens, Kew, 832 dipinti a olio che raffiguravano fiori e piante da lei incontrati in Brasile, Nuova Zelanda, Borneo, Cile, India, California, Australia, Singapore, Giamaica, Teneriffe e altri luoghi. Furono appesi a distanza minima l'uno dall'altro, come in un Teniers o in un gigantesco album di francobolli. Folti e tenui fregi incorniciavano le finestre dell'alto ballatoio che girava intorno alle due sale (nei giorni di maltempo la luce si spandeva con avarizia sugli splendori tropicali); le pareti erano rivestite da pannelli ritagliati fra i 246 tipi di legni che ella aveva raccolto nei suoi viaggi. Alcune zone erano intarsiate a fiori.

Fra le piante dipinte erano comprese le quattro che ora sarebbero state accompagnate dal suo nome: *Northea seychellana*, *Nepenthes northiana*, *Kniphofia northiae*, *Crinum northianum*. Un solo suo desiderio non fu appagato: in quelle sale, che erano come un'isola di specchi in mezzo al parco, avrebbe voluto che si servisse il tè. Ma le Autorità Botaniche non lo consentirono. «No refreshments in Kew Gardens...». Marianne North intitolò i due volumi delle sue memorie : Ricordi di una vita felice. L'arte di Talleyrand appartiene alla metamorfosi, quindi alla mostruosità. Il moralismo sentimentale del secolo Xix non riuscì a coglierla: non bastano la corruzione e i voltafaccia politici per attingere alla mostruosità. Ma un occhio fra i più femminili che si siano posati su Talleyrand, quello di Aimée de Coigny, seppe riconoscere il momento pauroso e delicato dei suoi cambiamenti di pelle: «Come le fate di cui ci parlavano nella nostra infanzia, che per un certo periodo di tempo erano obbligate a perdere le forme scintillanti che le rivestivano per assumerne altre, questa volta repellenti, Monsieur de Talleyrand va soggetto a improvvise metamorfosi che non durano, ma sono spaventose. Allora la vista delle persone per bene lo infastidisce ed egli diventa

odioso con loro. Temevo, non so perché, di trovarlo in questo stato che chiamo il suo stato di muda e fui gradevolmente sorpresa di vederlo affabile e aperto». Léon Daudet, quando Edmond de Goncourt lo chiamava ancora «grand gamin», ma ostentava già il tòcco di velluto nero degli studenti chic, sognò Charcot che gli portava alcuni pensieri di Pascal e al tempo stesso gli additava in un cervello che teneva con sé ed era il cervello di Pascal.

«le cellule che quei pensieri avevano abitato, assolutamente vuote, e simili agli alveoli di un'arnia disseccata».

L'UOMO DEI LUPI RICORDA

Ero nato dove la terra di Odessa è più nera. Governante francese, precettore austriaco. Solcavo l'Europa con il mio medico e un assistente per giocare a carte. Dopo molti anni mi trovai off limits col mio cavalletto nella zona morta. Comando alleato, comando russo. Volevano tutti arrestarmi. Volete vedere l'Europa? Andate a Spa: «Non c'è osservatorio migliore dei luoghi dove si passano le acque». Il principe di Ligne aveva una ferita da sciabola e volle vedere, sempre curioso, svagato, indifferente ai fatti suoi, cedevole al primo impulso, perché sapeva che la sua sorte era buona. Quello che vide era la mobile allegoria d'Europa, siglata da un Hogarth continentale, il mondo improbabile e precario che la storia aveva allevato e abbandonato alla corrente: «Arrivo in una grande sala dove vedo certi monchi che si facevano belle le braccia, certi zoppi che si facevano belle le gambe; nomi, titoli e facce ridicoli; animali anfibi della Chiesa e della società che saltavano o correivano dietro a una colonna inglese; lord ipocondriaci che passeggiavano tristemente; ragazze leggere di Parigi che entravano con grandi schiamazzi di risa, credendo di farsi passare per amabili e disinvolute, e sperando di diventarlo in quel modo; giovani di tutti i paesi, che facevano gli Inglesi e si credevano tali, parlando a denti stretti e vestiti da palafrenieri, con i capelli arrotondati, neri e grassi, e due barbe da ebreo fin sopra le

orecchie sporche; vescovi francesi con le nipoti; un ostetrico con l'ordine di san Michele; un dentista con quello dello Sperone; maestri di danza e di canto, in uniforme da maggiore russo; Italiani, con i gradi di colonnello al servizio della Polonia, che si portavano dietro certi giovani orsi di quel paese; Olandesi che cercavano nelle gazzette i corsi delle valute; trenta sedicenti cavalieri di Malta; cordoni di ogni colore, a destra e a sinistra e alla bottoniera; placche di ogni forma e grandezza, disposte da entrambe le parti; cinquanta cavalieri di san Luigi; vecchie duchesse che tornavano dalla passeggiata, con grossi bastoni alla Vendôme e tre dita di cipria e rossetto; qualche marchesa di ritorno da partite a carte in campagna; volti atroci e sospettosi, in mezzo a una montagna di ducati, divoravano tutti quelli che venivano deposti, tremando, sul tappeto verde; uno o due elettori in costume da caccia, col gallone d'oro e il coltello; qualche principe in incognito, che non avrebbe fatto maggiore effetto sotto il suo vero nome; alcuni vecchi generali e ufficiali a riposo per ferite che non avevano mai avute; alcune principesse russe con i loro medici; e palatine o castellane, con il loro giovane elemosiniere; un po' di Americani; qualche borgomastro dei dintorni; evasi da tutte le prigioni d'Europa; ciarlatani di tutti i generi; avventurieri di tutte le specie; abati di tutti i paesi; alcuni poveri sacerdoti, precettori di giovanotti di Liegi; alcuni arcivescovi inglesi con le mogli; venti malati che ballano come pazzi per tornare in salute; quaranta amanti, o pretesi tali, che sudano e si agitano; e sessanta donne che ballano il valzer, in gradazioni varie di bellezza o innocenza, abilità e civetteria, modestia e voluttà». Chevalier de B***: Della storia stupisce innanzitutto osservare come facilmente scompaia. I morti sono davvero abrasati, i loro monumenti spartiscono il traffico, i loro libri sono erbose tombe di

campagna. Ogni volta, chi vive è il barbaro di ciò che è appena vissuto. Se fissiamo il passato, non incontriamo più che un riverbero testardo di immagini, un raspere di voci. E in mezzo vaste zone opache, senza suono. Gli invisibili ci sono grati se avvertiamo questa grave distanza, questa maestosa mutezza. Nulla disprezzano come coloro che trattano il passato con familiare cordialità. «Che cosa può fare ora il pensiero?» disse il Maestro. «Nascondersi» rispose, e scomparve. La conversazione è un'arte che i suoi grandi maestri, che le sue grandi maestre consideravano già perduta mentre parlavano. Il lamento di Madame de Stael su un certo tono ormai irrecuperabile prosegue, a distanza di decenni, quello di Madame du Deffand. Sarebbe dunque vano cercare un momento in cui quella labile essenza non si fosse già in qualche modo dissipata. Ma si può stabilire che cosa la dissipò per sempre. Furono i mariti come affermò Stendhal, con slancio commovente. Se si dovesse fissare in un tratto l'incommensurabile differenza di maniere fra l'età di Luigi Xvi e quella di Luigi Xviii si dovrebbe dire questo: che prima della ghigliottina le dame apparivano da sole in società, mentre già pochi anni dopo e l'avvio era stato dato da Napoleone, che «nel 1804 fece diventare di moda la pruderie» non era possibile vedere una giovane donna in un salotto senza essere «certi di scoprirne il marito che giocava a écarté in un qualche angolo. Questa presenza eterna e costante del marito, senz'altro lodevolissima e assai morale, diede un colpo mortale all'arte della conversazione...

Il marito reprime quell'abbandono dello spirito dal quale sgorgano le malizie, le allusioni delicate, i giochi di spirito, i quali, benché innocenti in sé, non possono fiorire in presenza dell': autorità stabilita dalla legge. Nello spirito, nella satira, nell'allegria, in breve nella commedia della società si manifesta invariabilmente qualcosa dello spirito di

opposizione. Molti si prendono gioco dell'autorità stabilita: per loro natura, sono dei ribelli. Senza parlare del fastidio che dà all'estro l'eterna presenza della stessa persona. Come potreste raccontare una storia o narrare un aneddoto se siete a portata di voce di un testimone, il quale e voi lo sapete benissimo sta lì a spiare le fioretture che voi aggiungerete per fare un certo effetto o per animare il vostro racconto? Come potreste inserire nel corso di una conversazione, con quell'aria di improvvisazione che ci vuole, le cose piccanti che avete raccolto durante il giorno, se siete sotto lo sguardo di colui che magari vi accompagnava? E' impossibile. Quando il marito apre la porta, l'arte della conversazione deve fuggire per forza dalla finestra». Talleyrand fu sempre circondato da donne che ignoravano i mariti, nel senso stendhaliano e spesso in ogni altro. Cominciò tutto a Reims, il giorno della sua prima grande uscita mondana: «Al sacre di Luigi XVI risalgono i miei legami con varie donne notevoli per le loro doti di diverso genere, donne la cui amicizia non ha cessato per un solo momento di gettare il suo incanto sulla mia vita. Mi riferisco qui alla duchessa di Luynes, alla duchessa di Fitz-James e alla viscontessa di Laval». Alcune furono sue amanti, altre scomparvero negli anni, altre si aggiunsero, come se però fossero sempre state intorno a lui. Erano insolenti e avventurose, all'inizio; furono decrepite e leggere, alla fine. Ma sempre vegliarono come il corpo di guardia che tracciava intorno al Principe un cerchio magico di morbide stoffe. Fénelon si accorse presto di quanto fosse difficile essere un taoista alla Corte di Francia. L. esprit aveva appena rinnegato in sé quella potenza incontrollabile che ubi vult spirat e si presentava ora come un ibrido fra accanita studiosità e frusciante libertinaggio. Si trattasse di un'etimologia o di un pettegolezzo, tutto doveva essere

assoggettato al suo rabbioso scrutinio. Era l'osservatorio invisibile, ma dal quale tutto si pretendeva di vedere. Immenso psicologo, che disprezzava la psicologia, Fénelon colse subito quale era il processo senza fine a cui i nuovi devoti dell'«io, che è il dio delle persone profane», si sottomettevano: un ingranaggio che li avrebbe fatti rotolare sino a Nietzsche e a Freud, sino a quegli inesausti genealogisti, in agguato sulla soglia di ogni nascita, di ogni storia, per svelare tutto (ma Nietzsche finì per vedere che tutto era velo). E dell'io, a quel punto, sarebbero rimasti soltanto i brandelli. Nessuno che seguisse quella via poteva mai acquietarsi, perché «il Signore non è nell'agitazione». Tutta la vicenda dei Lumi è anticipata da Fénelon in poche righe: «Chi volesse assicurarsi in ogni momento di agire secondo ragione, e non per passione o per umore, perderebbe il tempo in cui agire, passerebbe la vita ad anatomizzare il proprio cuore e non raggiungerebbe mai ciò che cerca: poiché non potrebbe mai essere sicuro che l'umore o la passione, camuffati sotto speciosi pretesti, non gli facciano fare ciò che egli sembrerebbe fare per pura ragione». Ai destinatari delle sue lettere Fénelon spiegava che non era tanto necessario mortificarsi e castigarsi (e soprattutto cedere agli «scrupoli») quanto compiere un atto ben più arduo: perdere ogni stima dell. esprit. Dove c'è l. esprit c'è l'io e «l'io, al quale occorre rinunciare, non è un non so che o un fantasma nell'aria; è il nostro intelletto che pensa, è la nostra volontà che vuole a modo suo per amor proprio». L' esprit si biforca in due soffi e due luci rivali: l'uno spegne subito la candela dell'altro. «I ragionatori, gli studiosi senza orazione spengono lo spirito interiore come il vento spegne la candela». «Ho sempre notato che la stima dello spirito è radicata nel vostro cuore e non la lasciate cadere. Eppure essa è proprio ciò che lo spirito di grazia

spegne di più quando lo si lascia agire liberamente». Una sola immagine dominava il comportamento di Fénelon: l'acqua, un'acqua femminile, che non ha forma propria ma prende ogni forma sempre trasparente, priva di sapore. L'arcivescovo era l'acqua che scorreva negli interstizi di Versailles. Saint-Simon, che sapeva scrutare le fisionomie come Fénelon discerneva gli spiriti, vide il volto di lui come una superficie mobile e liquida: «Questo prelato era un uomo grande e magro, ben fatto, pallido, con un grande naso, e occhi dai quali il fuoco e lo spirito uscivano come un torrente, e una fisionomia tale che non ne ho mai vista altra ad essa somigliante, e che non si poteva dimenticare, la si fosse vista anche una volta sola. Essa raccoglieva in sé tutto, e i contrari non vi si combattevano. Aveva gravità e galanteria, serietà e allegrezza; vi si avvertiva il dottore, il vescovo e il gran signore; ciò che vi galleggiava, come anche in tutta la persona di lui, era la finezza, lo spirito, le grazie, il decoro e soprattutto la nobiltà». Non meraviglia che questo sterminatore dell'esprit ne avesse tale dovizia, anche se era «un uomo che non voleva mai avere più spirito di coloro a cui parlava». Era questa infatti la sua arte della dissimulazione: nemico di «tutti gli estremi, anche nel bene», poiché essi «portano in sé la loro affettazione raffinata», ostentava tanto esprit per apparire più mediocre, più vicino al comune cortigiano, che per l'esprit in ogni attimo smaniava. Nella sua perfezione mondana, dinanzi alla quale Saint-Simon si inchinava, Fénelon aveva scoperto un veicolo che permetteva di trasmettere, intatto e in incognito, quel «fondo» di tutto, senza nome e senza forma, che l'intelligenza e la delicatezza continuamente dissipavano. «Nulla può eguagliare la cortesia, il discernimento, la piacevolezza con le quali riceveva tutti». Ma quella ospitalità senza macchia era il palcoscenico per

un'opera di vasta distruzione: «Siate un vero nulla in tutto e ovunque; ma non bisogna aggiungere nulla a questo puro nulla. Sul nulla non si fa presa. E non può perdere nulla. Il vero nulla non resiste mai, perché non ha un io di cui si occupi». Osserva Saint-Simon che è «incredibile sino a qual punto ?Fénelon* divenne l'idolo degli uomini d'armi». I Lumpen, evocati da Stirner con stridore, si annidarono in ogni anfratto della società. Erano l'ombra della storia, l'innumerevole esistenza conculcata e muta, «l'immenso rinnegato di ieri», che si intravedeva dietro l'incombere del «passato, che non vuole andarsene», che strappa lembi del presente «con le sue unghie nere» e «vomita la sua vecchia notte». Ma questo era solo l'inizio. Stirner non conosceva bene la natura, al di là di Charlottenburg. Quando i Lumpen vi si insinuarono, passando dal sottosuolo a intridere la terra molle, non riuscì più a seguirli. Tacque. Victor Hugo, il poeta della materia, che tale era diventato praticando lo spiritismo, prese il suo posto. L'epos degli straccioni fluttuava dalla sua bocca d'ombra. I tavolini che ballano avevano donato a Hugo una metafisica meschina, ma anche una piena di immagini che allagava tutto e mescolava le sue buone intenzioni alle intenzioni maligne di Maldoror, fino a raggiungere una corrusca neutralità. Nel vorticare delle metamorfosi ogni oggetto, ogni pianta, ogni ciottolo rivelava di essere un luogo di espiazione, ogni paesaggio un reclusorio, un reliquiario. Rispondendo al marchese Coriolis d'Espinouse, che deprecava di vederlo caduto «in pieno giacobinismo», Hugo insolentiva «le rhumatisme antique appelé royauté». Ma la sua era l'ilarità delle tenebre, squassante, e presupponeva un'apparizione:

«Tout le bagne effrayant des parias se lève». Nelle passeggiate di Jersey, fra le rocce e l'erica, avrebbe visto che quella galera dei paria era il cosmo stesso. «Oui, ton fauve

univers est le for&at de Dieu. Les constellations, sombres lettres de feu, Sont les marques du bagne à l'épaule du monde». Il cosmo prosciugato dai rudi meccanicisti tornava ad animarsi, a inumidirsi di anime. Viveva in ogni festuca, ma come una sterminata prigionia di larve. «L'archipel ténébreux des bagnes s'illumine». Gli esseri espulsi dalla convivenza, i Lumpen, i gueux, gli straccioni accoglievano ora come ospiti, in una più vasta dimora, i grandi e i re della terra. Caifa è un rovo, Pilato una canna, Alarico un vulcano «dalla gola scarlatta». «Les grains de sable rois, les brins d'herbe empereurs», tutti inchiodati in una forma palpabile, che geme e può essere anche una sedia o il bordo di una finestra. Hugo annuncia «l'universo paria». L'orecchio perfetto di Hofmannsthal avrebbe isolato, nei più che centocinquantamila versi del poeta, alcune parole da lui marchiate: fauve, hagard. Fauve è l'universo come «forzato di Dio». E, dopo una breve cateratta di altri versi, Hugo scrive: «L'univers est hagard». Parola della falconeria, hagard deriva da Hagerfalk, il falcone selvaggio, troppo feroce per farsi addomesticare. La mano del tempo ha guidato la parola a nuovi significati: «smarrito», «angustiato da una presenza sinistra», come i Lumpen, questi falchi selvatici che si aggirano per le strade della città. Ma ora quelle strade sono disegnate sulla volta celeste. Il Liber Mundi che il monaco contemplava aveva lettere luminose, nitidamente impresse. Ogni creatura era una copia trascritta dal grande Corano: il cosmo. Ogni erba del chiostro trovava il suo luogo in una pagina scritta, perché «la natura ha soltanto una scrittura» e a quella scrittura tutto si riconduceva docilmente. Ogni libro che si apriva sul leggio era in certo modo lo stesso libro, ogni lettera riempiva la cella di san Girolamo con un ronzio di corrispondenze, mentre il mite leone giaceva ai suoi piedi, custode di

un'aspra savana di pergamene. Leggere era l'atto che assorbiva ogni altro, anche i gesti liturgici: nelle sillabe degli inni si riconoscevano stralci da una lettura delle stagioni, ricordi sfogliati delle rotazioni celesti. Sainte-Beuve era un giovane provinciale, spesso di umore lugubre, che aveva abbandonato gli studi di medicina perché gli si apriva una carriera letteraria. Dall'inizio aveva dato ascolto a ogni voce, ma non riusciva bene a capire che cosa significasse il verbo «credere». Eppure si accorse di essere abitato, come da un estraneo infido, da una «religiosità parassita». Impedito a qualsiasi fede, osservava in sé, con un certo stupore da naturalista, le vibrazioni della «sensibilità cristiana». Anche lui apparteneva a quella specie di uomini di cui scrisse: «Una vita sobria, un cielo velato, una qualche mortificazione nei desideri, un'abitudine raccolta e solitaria, tutto questo li penetra, li intenerisce e li inclina impercettibilmente a credere». Ma qualcosa che inclina a credere è ben diverso, è ben remoto da qualcosa che impone di credere. Nel suo caso, anzi, lo escludeva. Il Sainte-Beuve elegiaco, che fissava lo sguardo sullo spoglio cortile dietro il suo studio, diventava poco dopo il ròdeur che batteva le strade della grande città, divorato dal presagio di qualche morbidezza femminile; il railleur che traversava accortamente i cunicoli delle redazioni; il causeur che sapeva lasciar cadere la piccola goccia di compiacenza o di veleno. E qualcosa in lui diceva che quella compagine di vizi formava lo zoccolo della civiltà letteraria, ammetteva soltanto la religione di se stessa. Con lo spontaneo cinismo dell'inventore di forme, Sainte-Beuve si servì a lungo di quella sua «sensibilità cristiana» per intonarsi a Port-Royal. Ma si trattava di una questione di orecchio, non certo di dottrina. Si era scoperto ad ammirare Bayle per una sua certa «indifferenza di fondo», per la sua capacità di

muoversi su qualsiasi terreno, purché fosse tipografico. «Non ha paura delle *mésalliances*; va dappertutto, lungo le strade, informandosi, accostando la gente; la curiosità lo alletta e non si nega le delizie che si presentano». Una curiosità tanto più avida in quanto fondata su un'ultima indifferenza, un caso di fedeltà a un'insopprimibile infedeltà. Era uno scettico? O un mistico? Qualcosa, comunque, di quei tratti rimandava Sainte-Beuve a se stesso. Alla fine tutto dipendeva, in entrambi, da una sola esperienza: la lettura, quella smania insinuante che non mirava neppure più a ritrovare, nella trasparenza della pagina, i caratteri del *Liber Mundi*, ma si aspettava soltanto, da futili libri di ignoti, qualche futile risposta: «...Sauriez-vous pas, de grace, En quel recoin et parmi quel fatras Il me serait possible d'avoir trace Du long séjour que fit à Carpentras Monsieur Malherbe, ou de quel air Ménage Chez Sévigné jouait son personnage? Monsieur Conrart savait-il le latin Mieux que Jouy? Consommait-il en plumes Moins que Suard? Le docteur Guy Patin avait-il plus de dix mille volumes?». Ma un giorno Sainte-Beuve sentì che si stava avvicinando a qualcosa che sembrava essere il proprio punto di equilibrio. Una visione che non voleva avere e a cui si abbandonò per eccesso di stanchezza. Anche per lui, come per quei monaci che curavano erbari e in fondo non lo attiravano affatto, tutto era libro. Ma in lui la devozione liturgica si presentava come «indifferenza di fondo», disponibilità a leggere ovunque, senza scelta, senza disegno, senza riguardi, quei caratteri innumerevoli e ormai un po' sporchi, senza la speranza di incontrare in qualche luogo l'inizio o la fine del libro, che di fatto non sussistevano più: «Forse come dissimulata scusa per la mia indolenza, forse perché ora ho una percezione più profonda del principio che : tutto alla fine è lo stesso, sono arrivato al punto di

considerare che, qualsiasi cosa io faccia o non faccia, che lavori nel mio studio a un'opera articolata o mi sparpagli in tanti articoli o mi disperda in società, che lasci divorare le mie ore dagli importuni, dai bisognosi, dagli appuntamenti, dalla strada, da chiunque e da qualsiasi cosa, comunque io non smetto mai di fare una sola e unica cosa, di leggere un solo e unico libro, libro infinito, perpetuo, del mondo e della vita, che nessuno legge sino in fondo, che i più saggi decifrano in numerose pagine; io lo leggo dunque in tutte le pagine che mi si presentano, a briglia sciolta, a ritroso, che importa! Ma non mi arresto mai. Quanto più ricco è l'impasto dei colori, quanto più frequenti sono le interruzioni, tanto più io m'inoltro in questo libro dove ci si trova sempre al centro; ma il profitto è di averlo letto aprendolo in ogni sorta di luoghi diversi».

Che cosa sono, per noi, i morti se non innanzitutto i libri? Fra tutte le forme della religione preistorica la più lontana, la più difficile da capire sembra oggi il culto dei morti, la loro presenza perenne in ogni evento della vita. Ma per un uomo arcaico la forma più lontana, la più difficile del nostro culto sarebbe l'uso dei libri. E l'una e l'altra forma, invece, convergono. Solidificati in mobili oggetti che ci accompagnano, ci parassitano, ci perseguitano, ci leniscono, i morti si sono stabiliti nella pagina scritta: il loro potere non si è mai attenuato, anche se ha subito un mirabile mutamento.

VOCI DAL PALAIS-ROYAL

Restif: «...questo centro del caos di una grande città». Richelieu scelse il luogo grazie alla sua usuale capacità di toccare il baricentro dei corpi: quel lungo quadrangolo che si chiamò allora Palais-Cardinal, poi Palais-Royal, poi Palais-Marchand, poi Palais-Égalité, poi Jardin de la Révolution, per tornare poi a chiamarsi Palais-Royal, era il centro del centro del centro del vasto corpo della civilisation, ricavato in mezzo a diciotto anni di odi e di congiure. Pesanti polene e ancora in pietra sporgevano dall'antica facciata, a ricordare la sovrintendenza del Cardinale sulle acque e i commerci. Nella vasca della fontana centrale il piccolo Luigi XIV rischiò di annegare, quando Anna d'Austria aveva preso il posto di Richelieu e Mazzarino doveva solo traversare il giardino del Palais-Cardinal per passare dal suo hôtel Turbeuf agli appartamenti della regina. Il futuro Re Sole non aveva ancora dieci anni e trascorreva lunghe ore con la figlia di una serva delle cameriere di sua madre. La chiamava «regina Maria» e giocava con lei al re e alla regina nelle cucine del palazzo. Il poligrafo Mercier aveva descritto la Parigi dell'anno 2440, «sogno se mai ve ne fu», diceva il sottotitolo: ma, come tutte le ragionevoli utopie, era un luogo di Tedio e Probità. A teatro, sopravvivevano solo

spettacoli pieni di ammonimenti e personaggi positivi, un perpetuo Corneille zdanoviano, con forte sospetto verso Racine, perché questi, «dopo aver effeminato i suoi eroi, effemina i suoi spettatori». Le strade erano illuminate da costanti chiarori e le biblioteche epurate di ogni scritto dannoso. La «pericolosa fermentazione» degli Ebrei, invadenti e rapaci per colpa della «scarsa vigilanza dei secoli precedenti», era infine arrestata.

Sì, c'era stato bisogno di «saggezza, costanza e fermezza per decomporre quell'ardente fanatismo», ma ora finalmente gli Ebrei erano ridotti a «guadagnare la loro vita in una tranquillità assoluta», sulla quale Mercier non ci offre ulteriori precisazioni. Ma l'occhio di Mercier non si posava solo sulla pedante utopia. Era anche un occhio di vorace flaneur e alla fine del suo Tableau de Paris, dopo centoventidue capitoli sui cagnolini e sui roués, su Bicetre e sulle oscenità nelle chiese, sulle modiste e sul Parlamento, ci introduce a quel luogo impareggiato, pura essenza d'Occidente, da cui tutta la città era oscuramente calamitata, il Palais-Royal: «Punto unico sul globo. Visitate Londra, Amsterdam, Madrid, Vienna, non vedrete nulla di simile: un prigioniero potrebbe viverci senza annoiarsi mai, e non pensare alla libertà se non dopo vari anni. E' appunto questo il luogo che Platone voleva assegnare a un prigioniero, per trattenerlo senza carceriere, e senza violenza, con catene dolci e volontarie. Lo si chiama: la capitale di Parigi. Ci si trova tutto; ma metteteci un giovane che abbia vent'anni e cinquantamila livres di rendita, e non vorrà più, non saprà più uscire da questo luogo di fantasmagorie; diventerà un Rinaldo in questo palazzo di Armida; e se quell'eroe vi perse il suo tempo e quasi la sua gloria, il nostro giovane vi perderà il suo e forse anche la sua fortuna: d'ora in poi sarà soltanto lì il suo piacere; in

qualsiasi altro luogo si annoierà. Questa plaga incantata è una piccola città lussuosa, racchiusa in una grande città; è il tempio della voluttà, dal quale i vizi brillanti hanno bandito persino il fantasma del pudore: non vi è locanda al mondo più graziosamente depravata; qui si ride, e l'innocenza arrossisce». «Qualsiasi cosa possiate desiderare, qui siete sicuri di trovarla; vi troverete persino corsi di fisica, di poesia, di chimica, di anatomia, di lingue, di storia naturale, ecc., ecc., ecc. Le donne, qui, hanno rinunciato alla seriosità pedantesca del vecchio hôtel de Rambouillet, e civettano con le scienze, che ormai per loro non sono altro che un giocattolo che le diverte non meno del loro barboncino e del loro pappagallo». «Qui si può vedere tutto, udire tutto, conoscere tutto; si trova quanto basta per fare di un giovane un piccolo erudito: ma è anche qui che l'impero del libertinaggio agisce su una gioventù sfrenata che, circolando poi nei vari ambienti, vi introduce un tono altrove inaudito: l'indecenza senza passione. Qui il libertinaggio è eterno; a ogni ora del giorno e della notte il suo tempio è aperto, e a prezzi di ogni tipo». «Tutti i ciaffi della moda, che durano un giorno, sono nella stessa bottega dei più preziosi gioielli astronomici, che durano secoli». «I caffè sono gremiti di uomini che hanno una sola occupazione per tutta la giornata: raccontare o ascoltare notizie, che diventano irricongoscibili per il colore che prendono da ciascuno, a seconda della loro condizione». «...il Palais-Royal inaridisce poi⁴²⁰ gli altri quartieri della città, che hanno già l'aria di province tristi e disabitate». «...questo labirinto di nastri, di garze, di nappe, di fiori, di vesti, di maschere, di astucci di rossetto, di pacchetti di spille lunghe mezzo piede». C'è un luogo in cui Parigi, in tutta la sua dispersione e frantumazione, nel suo aroma di piacere e di denaro, cresce e si addensa tutta entro la cornice di un palazzo, suo nitido

guscio. E' il Palais-Royal, che diventa Palais-Marchand quando i debiti e l'avidità del duca d'Orléans aprono sotto i suoi portici botteghe, antri erotici, profumerie, sale da gioco. Sulla soglia della Rivoluzione, quelle arcate sono il magnete delle Voci, la sfera armillare delle cortigiane, la brace dei linciaggi. Da quelle finestre, ormai attraversate soltanto da qualche grido di bambini che giocano, prima che guardassero Colette e Cocteau, vegliavano nell'oscurità i due custodi rivali dell'essere più credulo e più indifferente, il Signore del Luogo, duca d'Orléans, poi Philippe-Égalité. Erano Madame de Genlis, che «per evitare lo scandalo della civetteria ha sempre ceduto facilmente» e Choderlos de Laclos, profondo negli intrighi, teoreta di una «galanteria scellerata» quale «preludio utile per lo scellerato politico». Uno dei più perfetti incipit della letteratura ci trasmette l'attrazione invincibile del Palais-Royal: «Che faccia bello o brutto tempo, è mia abitudine andare verso le cinque della sera a passeggiare al Palais-Royal. Sono io quello che si vede sempre sognare da solo, sulla panchina di d'Argenson. Mi intrattengo con me stesso di politica, di amore, di cose del gusto e della filosofia. Abbandono il mio spirito a tutto il suo libertinaggio. Lo lascio padrone di seguire la prima idea saggia o folle che si presenta, come vediamo nel viale di Foy i nostri giovani dissoluti seguire i passi di una cortigiana dall'aria sventata, dal viso ridente, dall'occhio vivace, dal naso in aria, e poi lasciare quella per un'altra, attaccandole tutte e non attaccandosi ad alcuna. I miei pensieri sono le mie puttane». Qui Diderot enuncia una poetica del pensiero che è l'opposto di quella propugnata nell'Encyclopédie e soprattutto è ben più radicale di quest'ultima nell'opporci al passato. Qui il più pervicace dei peccati, la delectatio morosa, non solo viene rivendicato ma elevato a metodo. Ciò che una lunga catena di testimoni aveva creduto di

dover estirpare prima di poter appena avvicinarsi al pensiero, diventa ora l'acqua primordiale del pensiero stesso. Palais-Royal è il luogo mnemotecnico appunto di questo pensiero: un essere senza nome, stabilito comodamente al centro del caos, segue filamenti di parole, immagini vaganti, innalza minuscoli edifici di carta, guarda nastri, fibbie e scialli scompigliati dal vento sotto le arcate, accoglie accenni di brividi, immerge la parola mentale nel brusio esteriore, accetta di essere invaso da luci e ombre imperiose, inattese, si abbandona, non sa dove va e neppure se quel turbinare non lo riconurrà presto, senza ricordi, sulla panchina di d'Argenson. Luogo delle voci e della «profonda oziosità», magazzino universale, promessa di inesauribile disponibilità, terra di nessuno dove la polizia non mette piede, perché così vuole un privilegio degli Orléans, parco del Figlio del Cielo, paradisus inversus, «grande mercato della carne», annuncio della fantasmagoria industriale, che Benjamin corteggerà nei passages, il Palais-Royal è l'immagine di un bonheur non depurato, infantile e crudele, che esaspera sempre più il proprio piacere e vuole congiungerlo alla distruzione. Lì si compie il primo atto liturgico della Rivoluzione, quando il 12 luglio 1789 furono portati in corteo due busti di cera erano Necker e il duca d'Orléans sottratti al gabinetto già hoffmanniano delle cere di Curtius. «Il popolo, alla vista di quelle due specie di fantasmi, si abbandonava a congetture stravaganti» dice un testimone: a quelle congetture sarebbe seguita, due giorni dopo, la presa della Bastiglia. Durante tutta la Rivoluzione gli eventi saranno nutriti da fantasmi pullulanti nel Palais-Royal. Le Galeries de Bois, il Camp des Tartares, il Cirque, nomi di luoghi perduti del Palais-Royal, grandi sciarpe di mussola, almanacchi con la descrizione e i prezzi delle donne, trentuno case da gioco sotto i portici. L'Assemblea

Nazionale accoglie nel 1790 una «petizione delle duemilacento donne pubbliche del Palais-Royal». Si portavano orecchini d'oro e d'argento a forma di ghigliottina. La Chevalier, una delle «ninfe» più ambite, era figlia del boia di Digione. Restif appagava la sua smania classificatoria e già fourierista elencando le «filles de l'allée des soupirs», le «sunamites», le «converseuses». Boutonderose, sempre vestita di lino; Dorine, la filosofa, aria distinta, generalmente vestita di mussola su fondo rosa; Elise, «donna tagliata dalla Voluttà più che dalle Grazie»; Pyramidale, bella bruna; Sensitive; Amaranthe; Barberose. Fra gli abitanti del Camp des Tartares c'erano una gigantessa prussiana, Mademoiselle Lapierre, alta due metri e venti; la bella Zulina, odalisca nuda e distesa, statua di cera in grandezza naturale, ricoperta di una pelle illusoria; l'enorme Paul Butterlbrodth, che pesava duecentotrentotto chili. Apparvero nelle boutiques le «vesti romane alla Clio», le «camicie greche», le «redingotes alla tessalica», che si aprivano sciogliendo un solo nodo.

Si lanciarono acconciature «alla sacrificata», «alla vittima». Negli appartamenti dei nobili emigrati al secondo piano delle galleries, ricevevano ora le «femmes du monde», quella decina di grandi cortigiane, con piccoli servi negri e apparato mondano, che erano «il vero pericolo», ben più delle «ninfe» che guidano i clienti in mansarde pagate al minuto, sparse nel dedalo di vasti corridoi, di là dai saloni sontuosi dove girava la pallina d'avorio della roulette. Il cervello era assalito dal profumo di quelle carni tiepide e truccate, dai vapori delle cucine spalancate, con la cacciagione appesa, dove convergevano i «cani calamitosi» cantati da Baudelaire, «quelli che errano solitari nei fossi sinuosi delle città immense», quelli «che dormono in un rudere alla periferia e vengono ogni giorno, a un'ora fissa, a

reclamare il cartoccio di cibo alla porta di una cucina del Palais-Royal». Con il suo sguardo assorto di naturalista, Taine si china sul Palais-Royal e vi riconosce la vegetazione peculiare dei tempi nuovi, la fioritura velenosa dei declassati, che invischiano e corrodono gli ingranaggi rudimentali di ogni lotta di classe: «Centro della prostituzione, del gioco, dell'oziosità e dei libelli, il Palais-Royal attira a sé tutta quella popolazione senza radici che fluttua in una grande città e che non avendo né mestiere né casa, non vive che per la curiosità e per il piacere, clienti fissi dei caffè, frequentatori di bische, avventurieri e declassati, figli smarriti o superflui della letteratura, dell'arte e del foro, commessi di procuratore, studenti delle scuole, balordi, flaneurs, stranieri e abitanti di hôtels garnis; si dice che questi siano quarantamila a Parigi». Il Palais-Royal degli Orléans: «questa casa dove tutto è falso», folgora Michelet. Quella febbre arida e inebriante poteva svilupparsi solo in un luogo devoto a un karman di gioco voluttuoso, di fredda esasperazione e di inganno: potenze che appartengono al corteo dello scambio. Ma, quando ha inizio la liturgia della Rivoluzione, i ruoli si invertono: i declassati del Palais-Royal, questi speculatori della voce, diventano la voce del popolo, riempiono le gallerie delle assemblee e intimoriscono i delegati provinciali. Alla fine verrà il Consiglio di Stato, che Napoleone installa nel palazzo degli Orléans, a mettere i sigilli del controllo amministrativo su quel centro di fantasmi. Lì, una sera del 1787, il giovane ufficiale Bonaparte aveva accostato una pallida «ninfa», pur essendo «penetrato più di chiunque altro dell'odiosità della loro condizione». «Prenderete un gran freddo, come farete a passeggiare qua fuori?» disse. «Ah, signore, mi tiene su la speranza, devo finire la mia serata». Ci furono ancora incendi, restauri e barricate: ma fra lo Stato moderno e il

Palais-Royal non era ammessa l'intesa. Quando Bonaparte conquistò il potere, la prima voce che giunse dal Palais-Royal diceva che il generale si apprestava a deportare le ragazze del luogo in Egitto. «Ma che orrore! Al diavolo, le deportazioni non si fanno così!» disse Bonaparte con finta indignazione, appena la voce gli venne riferita. E si mise a giocare con la testa di Rustan, il suo amato mamelucco. Oggi rimane un silenzio che risuona di rari passi. Un giardino pubblico, con sedie solitarie, bambini. Tornando a casa, la freddolosa Colette incontrava, fra il colonnato e il muro, «un moto perenne d'aria, a forma di zeta, che viene dalla piazza del Palais-Royal e si divide in due correnti: una abbraccia la rue de Montpensier, l'altra penetra nella galleria di Chartres. D'estate è lì che turbinava la polvere; in autunno danza, nello stesso punto, un maelstrom di foglie precocemente cadute». Nel Palais-Royal si ride, perché «il comico è uno dei più chiari segni satanici dell'uomo», traccia indubitabile del peccato originale. Il marchio degli Orléans, la derisione coatta di tutto, si imprime anche sulla perfetta simmetria del loro luogo. Ma questo giardino è anche il ritiro del Vecchio della Montagna, nel punto dove la civiltà è più «turbolenta, debordante, mefitica». Baudelaire immagina la Virginie di Bernardin de Saint-Pierre, che commuoveva ancora Napoleone a Sant'Elena da imperatore, aveva detto a Bernardin: «Dovreste fornirci un Paul et Virginie ogni sei mesi», mentre cammina per le vie di Parigi. Coi che «simboleggia perfettamente la purezza e l'ingenuità assolute» gli appare «ancora tutta impregnata delle brume del mare e dorata dal sole dei tropici, con gli occhi pieni delle grandi immagini primitive delle onde, delle montagne e delle foreste». Anche lei si spinge verso il Palais-Royal. E lì, «per caso, innocentemente» Virginie vede esposta in una vetrina una «caricatura piena di fiele e di

rancore, come sa farle una civiltà perspicace e annoiata». Forse un'immagine degli amori dell'abborrita Autrichienne? o una scena di depravazione al Parc aux Cerfs? Virginie si accorge di guardare l'ignoto: «da quella impressione le rimarrà uno strano malessere, qualcosa che somiglia alla paura».

Mentre osserviamo Virginie che osserva la caricatura al Palais-Royal, sentiamo vicino a noi il riso sommesso di Baudelaire. «Perché i fenomeni generati dalla caduta diventeranno i mezzi del riscatto», aggiunge la sua voce. L'Occidente sognava di essere enciclopedia e bordello, palcoscenico e museo, Eden, politecnico, serraglio: una volta quel sogno si stava compiendo, nel Palais-Royal. Ma il sogno ebbe paura di se stesso. Ci accompagna, sospeso.

MUNDUS PATET

Una linea d'ombra ci separa da ogni Ancien Régime: la dispersione dell'unico Palais-Royal nella miriade dei passages. Le gallerie della regalità, i «superbes dehors du Palais Cardinal» celebrati da Corneille erano stati invasi da botteghe, bische, caffè, bordelli, nei giardini mulinava il chiacchiericcio cittadino, le Voci si accendevano. Tutto si dispiegava in un'epifania quadrangolare, come un'ultima dissipazione prima che scendesse il sipario sul Teatro dei Ruoli. Lì, in quell'indiscreto sciamare, ciascuno dal nobile libertino al campagnolo ignaro trovava il suo posto segnato fra le numerose ripiegature nel ventaglio gerarchico delle cortigiane. Già quando Napoleone installò il Consiglio di Stato al Palais-Royal, il luogo era abitato da invisibili carcasse e si apprestava ad abbandonare le sue spoglie a una potenza nemica: l'Amministrazione. Pochi anni dopo, furtivamente, poi freneticamente, i passages cominciarono ad aprire le loro bocche sulle strade di Parigi. Le essenze del Palais-Royal, ora ritratte nell'ombra, tornano qui a disperdersi in uno spazio soffocato e artificioso, moltiplicato nella città. L'occhio divinatorio di Benjamin vi avrebbe riconosciuto l'accesso agli Inferi del nuovo mondo, facilis descensus Averni: «Nell'antica Grecia si additavano luoghi dai quali si discendeva agli Inferi. Anche la nostra vita desta è una terra dove in certi punti nascosti si scende agli Inferi,

piena di luoghi poco visibili dove sfociano i sogni. Di giorno vi passiamo davanti senza sospettare nulla, ma appena viene il sonno torniamo rapidamente verso di essi, tastando il buio, e ci perdiamo in quegli oscuri camminamenti. Il labirinto di case della città somiglia, nel chiarore del giorno, alla coscienza; i passages (sono queste le gallerie che conducono alla sua esistenza passata) sfociano di giorno nelle strade senza farsi notare. Ma di notte, fra le oscure masse delle case, la loro oscurità più compatta spicca e impaurisce; e l'attardato passante si affretta nel passarvi davanti, a meno che non l'abbiamo incoraggiato a viaggiare per quello stretto vicolo». Parigi, dopo l'impudente esibizione del Palais-Royal, viveva la sua preistoria industriale ritrovando nell'oscurità le tracce del mundus. Come alla fondazione di Roma, prima ancora che alla città fosse dato un nome, nella «fossa rotonda» chiamata mundus furono riposte dice Plutarco «le primizie di tutto ciò che è buono secondo la consuetudine e necessario secondo la natura», e in quella fossa si vide una porta verso gli Inferi (: deorum tristium et inferum quasi ianua); così nei passages si affollarono le primizie delle merci in variegato corteo, sotto volte di vetro, fra il marmo dei tavolini e i pilastri di ghisa. Se «il suolo di Roma era disseminato di bocche dell'inferno», Parigi si apriva su cavità mercenarie, dove «da una parte cantavano le Sirene delle luci a gas e dall'altra allettavano le odalische dei lumi a petrolio». Ma le avventure che qui si intrecciano sono innanzitutto avventure di oggetti: dominatori miti, immersi nell'aria stagnante delle vetrine, si abbandonano presto a un'inclinazione agli incroci illegittimi, scoprono «occulte affinità: palma e spolverino, phon e Venere di Milo, pròtesi e manuali per scrivere lettere si trovano qui insieme, dopo una lunga separazione». In un passo di Catone citato da

Festo leggiamo: «Il mundus deve il suo nome al mundus ?volta del cielo* che è sopra di noi; di fatto, come ho potuto apprendere da coloro che vi sono entrati, ha una forma simile a quella dell'altro mundus». Per il passage, la volta celeste e sotterranea non esistono, se non per la luce lattescente che si riflette sulle sue vetrine e sulle sue finestre allusive. Nella loro prudenza, i romani ritenevano che non fosse propizio iniziare una guerra in uno dei tre giorni dell'anno in cui⁴²⁸ la fossa delle primizie era aperta. Si diceva allora: mundus patet. I parigini della Restaurazione e di Luigi Filippo consideravano i passages soprattutto una invenzione pratica e lucrosa per attirare chi volesse flaner al riparo dalle intemperie, oltre che una facilitazione per l'adescamento. A Benjamin essi apparvero come una collezione di frantumi onirici, che vorremmo finalmente visitare da svegli. Scrivendo sui passages, ripeteva un gesto del rito della fondazione di Roma: scavato il mundus, dice Plutarco, «ciascuno portò una manciata della terra del paese da cui proveniva, e la gettò fra le primizie, confondendole tutte insieme». La terra della Romantik incontrava finalmente ciò che non aveva mai conosciuto: la Grande Città. Il grande libro esalato dai passages non è tanto il (pur ammaliante) Paysan de Paris di Aragon, come vuole Benjamin, ma Mort à crédit, con le sue storie del Passage des Bérésinas (che era il Passage Choiseul), dove si apriva la bottega della madre di Céline: accomodava pizzi e merletti, spesso per clienti vaporose e opulente, leste nell'involare qualche trina leggera fra le maniche volteggianti, cucinava solo pasta al burro, perché nessun odore impregnasse la sua merce delicata, si muoveva in uno spazio soffocante di rigatteria, ansiosa, con una gamba zoppa. Ma Benjamin non incluse Mort à crédit fra le sue disparate fonti per il Passagen- Werk, forse neppure lo lesse. Di fronte a Céline,

Benjamin si arrocca subito in posizione di difesa e sospetto: lo accomuna, con evidente forzatura, a Benn e a Jung come rappresentante del «nichilismo medico in letteratura», a cui voleva dedicare una conferenza. Più che dal sempiterno «nichilismo», quei nomi sono tenuti insieme dai segnali d'allarme che suonavano per Benjamin nelle loro pagine: dietro la prosa paludata e pseudo-scientifica di Jung tremavano immagini erratiche, non dialettizzabili, invadenti. In Benn si riconosceva un ghigno sulla cultura che rispondeva, agli antipodi, a quello di Brecht. Ora Benjamin aveva deciso di sottomettersi alla maligna ferula di Brecht e non poteva che rifiutarne ogni altra. In Céline, infine, tutto era trascinato, sin dall'inizio, da una corrente oscura che travolgeva ogni isola istantanea del riscatto, ogni possibilità di un'altra storia che non fosse la «petite musique» di una disgregazione progressiva. Eppure, se esiste una poetica dei passages, quasi una secrezione di quei luoghi altamente artificiali, è quella che il piccolo Destouches, torvo bambino di retrobottega, aveva assorbito in silenzio da sua madre Céline: «Mia madre lavora ancora. Mi ricordo, al passage, quando era più giovane, l'enorme mucchio di pizzi da accomodare, il favoloso monticello che incombeva sempre sul tavolo una montagna di roba da fare, per un po' di franchi. Non finiva mai. Era per avere qualcosa da mangiare. Mi dava gli incubi la notte, anche a lei. Mi è rimasto sempre in testa. Anch'io come lei ho sempre sul mio tavolo un enorme mucchio di Orrore in sofferenza che vorrei rappezzare prima di farla finita». oo oo oo oo Unanime è la deprecazione degli storici per la facilità con cui Talleyrand incamerava denaro nei suoi negoziati, attingendolo dalle parti più diverse. Quelle forti somme si chiamavano douceurs. Già i contemporanei erano curiosissimi di conoscere nel dettaglio le sue insolenti

esazioni. Barras occupa sette pagine dei suoi Mémoires con una lista dei «Pourboires diplomatiques et affaires de Talleyrand, prince de Bénévent», che pretende essergli stata consegnata da Madame de Stael. Sommando gli svariati addendi si raggiunge la cifra maestosa di 117'690.000 franchi (fino al 1815, ed escludendo le operazioni che passavano attraverso sua moglie o i suoi emissari). Ma nessuno storico è riuscito a dimostrare che Talleyrand abbia condotto un qualche importante negoziato in funzione delle douceurs che ne avrebbe ricevuto. Si faceva dare denaro, molto denaro, per fare cose che comunque avrebbe fatto. In questo seguiva la maniera del suo amico-nemico Mirabeau. Sapeva più chiaramente di ogni altro che la storia era passata dal mondo della douceur al mondo delle douceurs. Di conseguenza avvertì l'opportunità di introdurre un cambiamento nella prassi diplomatica delle douceurs, che aveva una salda tradizione: non accettò più «tabacchiere o gemme, come nell'uso, ma solo denaro in contanti». Per lui una tabacchiera sarebbe stata un affronto, oltre che una superfluità. Il denaro invece era l'artificio più sicuro per nascondersi, un ordigno che teneva il mondo a una certa distanza e gli gettava negli occhi una polvere d'oro che lo rendeva per qualche tempo inerme. Una sola regola, decisiva e severissima, accomunava l'età della douceur a quella delle douceurs: Talleyrand la enunciò un giorno a Vitrolles, per spiegargli come mai Bourrienne non era stato nominato prefetto di polizia: «Che volete farci? Bourrienne non c'era. Stava tornando da Amburgo con una brutta carrozza; una ruota si è rotta nelle vicinanze di Parigi, e ha perso ventiquattr'ore per farla riparare. Ecco che cosa vuol dire essere povero diavolo. Ebbene, Bourrienne, se avesse anche duecentomila livres di rendita, sarebbe sempre un povero diavolo. Vedete, per prima cosa non bisogna essere

povero diavolo». Era questo il suo commento, profano e preciso, alla sentenza evangelica: «A chi ha sarà dato». Le douceurs dovevano poi dissolversi, con prontezza, al tavolo da gioco, nei rovesci delle speculazioni, nella perfezione del saper vivere. Il cuoco era pur sempre Careme. Per tre volte Talleyrand dovette vendere all'asta la sua amata biblioteca. L'ultima volta, i 3465 lotti della Bibliotheca splendidissima che fu venduta a Londra gli diedero 210'000 franchi. Aveva allora sessantadue anni. Il giorno della morte di Talleyrand i giornali erano pieni di solenni e insulse considerazioni. Stendhal li lesse a Marsiglia, con irritazione. La sera stessa buttò giù in fretta un suo scritto in morte di Talleyrand, «per impazienza,... per indignazione davanti alle frasi altisonanti». Era «boccheggiante per la stanchezza», e nella mente gli turbinava l'immagine della danzatrice spagnola Dolores Seral, che aveva appena ammirato. Ma la prima frase di questo incompiuto e privato epitaffio brucia ogni lentezza mentale e scopre subito la verità, amabilmente indecorosa: «M. de Talleyrand era un uomo di uno spirito immenso che si trovava sempre a corto di soldi». Mentre Johann Caspar Schmidt cresceva nell'oscurità provinciale della Germania, e non era ancora Max Stirner, l'autore dell'unico libro occidentale che esprima la rivolta nel suo stato chimicamente puro, il vecchio Talleyrand conversava a lungo con Dorothee, prima di certe lunghe notti insonni in cui «si pensa a terribilmente tante cose». Una volta si soffermò sui suoi ricordi di seminario: «Ero talmente infelice che passai i primi due anni di seminario quasi senza rivolgere la parola a nessuno. Vivevo solo, in silenzio, ritirato durante le ricreazioni in una biblioteca dove cercavo e divoravo i libri più rivoluzionari che potessi trovare, nutrendomi della storia delle rivolte, delle sedizioni e degli sconvolgimenti di tutti i paesi. Ero indignato contro la

società, e non capivo come mai, per il fatto di essere afflitto da un'infermità infantile, ero condannato a non occupare il luogo naturale che mi apparteneva». : Indignato contro la società: sono parole che nessuno si aspetterebbe sulla bocca di Talleyrand. Eppure esse vengono confermate, con delicate differenze, da quanto ha scritto Talleyrand stesso nei suoi *Mémoires*: «In seminario ero di una tristezza che, in un sedicenne, ha ben pochi esempi. Non stabili rapporti con nessuno. Non facevo nulla se non di malumore. Ce l'avevo con i miei superiori, con i miei genitori, con le istituzioni e soprattutto con la potenza che si dava alle convenzioni sociali alle quali mi trovavo costretto a sottomettermi. «Ho passato tre anni a Saint-Sulpice, pressoché senza parlare; mi credevano sdegnoso, spesso me lo rinfacciavano... non ero che un buon giovane, estremamente infelice e interiormente corrucciato... La biblioteca di Saint-Sulpice, arricchita dal cardinale di Fleury, era vasta e ben composta. Vi passavo le mie giornate a leggere i grandi storici, la vita privata degli uomini di Stato, i moralisti, qualche poeta. Divoravo i viaggi. Una terra nuova, i pericoli di una tempesta, la raffigurazione di un disastro, la descrizione di paesi dove si vedevano le tracce di grandi mutamenti, talvolta di sconvolgimenti, tutto questo esercitava su di me una forte attrazione. A volte mi sembrava che ci fosse nella mia situazione qualcosa di meno irrevocabile, quando osservavo questi grandi spostamenti, queste grandi scosse, le cui descrizioni riempiono gli scritti dei navigatori moderni». Con un accorto slittamento, Talleyrand ha fatto diventare viaggi e tempeste, nelle sue pubbliche memorie, quello che chiamava rivolte e sedizioni nella conversazione privata. Ma non era, in fondo, lo stesso? Non erano forse altrettante forme di quel «torrente» che ci impedisce di poggiare mai su un luogo sicuro? Su Max

Stirner, negli anni dell'adolescenza, ci rimane soltanto qualche annotazione dei professori nei registri di collegi che certo non avevano l'alto decoro del seminario di Saint-Sulpice. Ma tutto L. unico è impregnato del ricordo di lunghe, esacerbate fantasticherie di rivolta. Stirner e Talleyrand, quando uscirono allo scoperto, si trovarono entrambi a muovere i loro passi in un vorticoso nulla. Stirner al nulla apparteneva sin dall'origine, e doveva rappresentarlo nella sua purezza e nella sua pretesa assoluta; Talleyrand era nulla in quanto lo avevano scalzato da un «luogo naturale» che per lui continuò sempre a esistere in mezzo a tutti gli sconvolgimenti: un luogo legittimo, in rappresentanza di un ordine che non potevano turbare né le tempeste né le rivolte. Non cadde mai, però, nella rozza ingenuità di pensare che quell'ordine potesse identificarsi in un qualche ordinamento sociale. Eppure qualsiasi ordinamento a quell'ordine era costretto ad alludere.

Era questo un riflesso della misteriosa parola paolina: «Non est enim potestas nisi a Deo». Per tutta la vita, fu accompagnato da un presagio. Avvertiva, come un lieve profumo, che dietro il mondo, dietro l'infuriare dei suoi flutti si apre l'inaccessibile «oceano nascosto», celeste e terrestre, dove il moto delle onde giunge in remote vibrazioni: lì era nato, lì continuava a ergersi, giorno dopo giorno, con l'apparire dell'Aurora, il puntello del rta. Per Talleyrand, il tavolo dell'ultimo negoziato fu il letto di morte. Aveva preparato quella trattativa da lontano, come sempre; e, comunque, senza che alcuno se ne accorgesse. Quando si spense, ormai obesa, sua moglie, che era stata una morbida avventuriera delle Indie, Talleyrand disse poche parole: «Questo semplifica molto la mia posizione». Era il segnale che dava l'avvio alle ultime mosse. Freddo e

impenetrabile, come voleva la sua leggenda, sviluppò il suo lento gioco per più di tre anni. Un giorno lasciò cadere una frase, come per caso, rivolta a Dorothée: ««Non mi dispiacerebbe vedere l'abbé Dupanloup... è il nostro confessore» aggiunse con un sorriso semiserio». Qualche settimana dopo l'abbé era invitato all'hôtel Saint-Florentin, e udì il Principe ricordare le parole di Fénelon morente su Saint-Sulpice («non conosco nulla di più apostolico, nulla di più venerabile...»). Lì era stato educato anche lui, negli anni della sua fosca e sognante adolescenza, quando faceva «il piccolo Bonaparte», anni in cui ora pretendeva di riconoscere il periodo più felice della sua vita. Tramite l'abbé Dupanloup e Dorothée, che qui agiva come suo ministro, il sovrano Talleyrand trattò con la Chiesa, negli ultimi quattro mesi della sua vita, una «formula di riparazione». Due erano gli ostacoli incombenti: vescovo, aveva votato l'empia costituzione civile del clero e aveva ordinato alcuni vescovi costituzionali; ridotto alla comunione laica da un breve di Pio VII, si era sposato, contro l'incancellato voto di castità sacerdotale. Più volte alcuni fogli, corretti e ricorretti, passarono dall'hôtel Saint-Florentin all'arcivescovo di Parigi, monsignor di Quélen, fermo bretone che invocava da anni il gesto del Principe. Un momento che acquista senso proprio in rapporto a quel negoziato fu persino l'ultima apparizione pubblica del Principe: «portato a braccia da due domestici in livrea», stretto in una redingote nera da cui sbocciava una vaporosa cravatta da merveilleux del Direttorio, l'ottantaquattrenne Talleyrand salì le scale dell'Institut per pronunciare l'elogio di un diplomatico non eccelso, il conte Reinhard. Ancora una volta, aveva una ragione precisa e tagliente per compiere quell'atto che poteva sembrare di capriccioso omaggio. Sarebbe stato il suo «addio al pubblico», compiuto

nella perfezione del suo stile («C'est du Voltaire! C'est du meilleur Voltaire» andava gesticolando Victor Cousin dopo il discorso, con l'astratta eccitazione dello studioso). Ma sarebbe stata, soprattutto, un'allusione. Nella vita di Reinhard, Talleyrand isolò con superba nettezza l'importanza degli studi teologici, gli stessi che lo avevano guidato in gioventù. Lanciandosi in un minuzioso elenco dei grandi teologi diplomatici che avevano costellato la storia di Francia, il Principe fece capire che, vista da un certo angolo, l'arte diplomatica appariva come una drammatizzazione della sapienza di chi conosce le cose di Dio. «Gli ho sentito dire una volta che si riteneva uno dei più forti teologi del suo tempo» aveva scritto anni prima un osservatore fedele come il barone von Gagern. Rivendicazione paradossale, che ora svelava i suoi argomenti. Una copia del discorso su Reinhard venne consegnata il mattino seguente a monsignor di Quélen e all'abbé Dupanloup. Chiedersi se la volontà di ritrattare in Talleyrand fosse «sincera» è fatuo, come chiedersi se fossero «sinceri» i documenti finali del Congresso di Vienna. Certo, la prima spinta ad avviare il negoziato non fu, per Talleyrand, religiosa, bensì cerimoniale. Nei suoi ultimi anni, Talleyrand si raffigurò il rischio a cui andava incontro. Alla sua morte, poteva essergli rifiutata la sepoltura religiosa, poteva essere costretto alla miseria delle esequie civili. Era quella l'unica paura che lo toccava. Disse al suo medico: «Je n'ai qu'une peur, celle des inconvenances». Per tutta la sua vita, Talleyrand era stato lo scandalo stesso, ma quello scandalo aveva sempre avuto il potere di conferire ordine, di sfuggire a ogni «inconvenance». E ora, alla sua morte, quella precaria immagine rischiava di decomporsi di fronte al rifiuto solenne della Chiesa. Nel suo ultimo atto, egli sarebbe apparso come colui che è espulso dall'ordine più antico.

Leggendo Fénelon, Talleyrand si soffermò su un passo: «Gettiamo uno sguardo sulla Chiesa, cioè su quella società visibile dei figli di Dio che è stata conservata in tutti i tempi: essa è il regno che non ha fine. Tutte le altre potenze si innalzano e cadono: dopo aver stupefatto il mondo, scompaiono». Talleyrand scrisse in margine: « Bellissimo!». Il suo luogo era nel regno che non ha fine.

«Ho qualcosa da fare verso Roma, lo so» accennò a Dorothee. Ma, d'altra parte, una sua ritrattazione poteva anche vanificare tutta la sua vita, rinnegandola. E qui si rivelò per l'ultima volta il genio politico di Talleyrand. Più che gli atti stessi, nella politica è decisivo il tempo

in cui gli atti si compiono. Politico è colui che ha il tempo dalla sua parte. E, da sempre, Talleyrand aveva intrattenuto rapporti di temeraria fiducia con la potenza del tempo. La dilazione era l'arma esoterica della sua politica. Questa volta, Talleyrand decise di spingerla al limite, decise di farla quasi combaciare con il limite, che è la morte.

«La plupart des choses se font en ne les faisant pas»: questa purissima traduzione occidentale del wu wei di Lao-tzu, massima regolatrice di Talleyrand, era un altro segreto che un giorno aveva confidato a von Gagern. Ora quella massima veniva spinta alla sua applicazione più rigorosa: lasciare che le cose si compiano nell'ultimo momento prima della morte, e addirittura decidere che così avvenga. Già nell'agonia, il penultimo giorno della sua vita, per quattro volte Talleyrand respinse l'invito a firmare la sua ritrattazione, con garbo mondano. E precisò infine che l'avrebbe firmata l'indomani, fra le cinque e le sei del mattino. Firmò quando suonarono le sei, dopo che Dorothee ebbe letto, con lentezza, scandendo ogni parola, il testo di quelle due pagine, dinanzi a illustri testimoni che erano stati convocati in quell'alba di maggio. Più che una

ritrattazione, era un testo di sottomissione all'autorità della Chiesa, verba generalia che avvolgevano in un manto le offensive memorie. Dilazionare un gesto, nell'agonia, sino al momento irrevocabilmente giusto fu la sua ordalia. Torturato dalla «enorme piaga» dell'antrace che gli rendeva impossibile appoggiare la schiena, sostenuto sotto le braccia da due persone che si alternavano ogni due ore, con le spalle su un cuscino «che veniva tenuto sospeso con corde dal soffitto», Talleyrand continuava a essere un giocatore: scommise sull'ora della propria morte, puntando sul momento ultimo di lucidità. Il suo gesto estremo sarebbe stato, ancora una volta, una sigla. Gesto minimo, ma l'unico che rappresenti il tutto. E accanto, il più possibile vicino alla sua sigla (Charles- Maurice, Prince de Talleyrand, la stessa che si era letta in calce ai grandi trattati dell'epoca), doveva esserci il sigillo di un'autorità intatta: il sigillo della morte. Così fu: nove ore dopo aver firmato, Talleyrand moriva. La vicinanza massima della sigla alla morte la garantì da ogni attacco. Quando il documento giunse a Roma, la Santa Sede non lo giudicò sufficiente. Se Talleyrand fosse sopravvissuto ancora per qualche giorno, avrebbe dovuto subire l'umiliazione di firmare di nuovo. E firmare un testo ben più grave per lui. Ma ormai era troppo tardi. Talleyrand non avrebbe più potuto correggersi, non avrebbe più potuto condannarsi con le parole imposte dalla Chiesa, che avrebbero leso la sovranità del suo stile. Ormai il Principe aveva ricevuto i sacramenti, era morto come aveva voluto precisare nelle prime parole del suo testamento «in seno alla Chiesa cattolica apostolica romana». Quanto alla Chiesa stessa, non rese mai pubblico che il Papa aveva considerato insufficiente la ritrattazione di Talleyrand. Quei fogli rimasero a lungo sulla scrivania di Gregorio XVI, fra i suoi documenti più preziosi. Poi scomparvero. I materni archivi

vaticani non ne serbano traccia. Lo scontro teologico, la vera >agwnia, ebbe fine con una frase, con un gesto di vertiginosa insolenza e sapienza, che ci è stato riportato da un solo testimone, Prosper de Barante. Quando l'abbé Dupanloup si avvicinò al Principe per dargli l'estrema unzione, Talleyrand gli tese il dorso delle mani, dicendo: «Monsieur l'abbé, ricordatevi che sono vescovo». In quanto vescovo, Talleyrand era già stato unto sulle palme, un giorno lontano. Ora toccava all'altra parte, perché fosse coperto interamente dall'unzione. Con quel gesto, Talleyrand riconosceva che il cieco arbitrio dei suoi genitori era stato, in realtà, più chiaroveggente di ogni sua volontà, imponendogli una investitura spirituale. Così era stato costretto a custodire il sacro fasciandolo nello scandalo, attraverso «una rivoluzione che dura da cinquantanni», come si diceva nel testo che aveva appena firmato. Ma ora offriva all'unzione il dorso delle mani. Colui che per tanti anni era stato l'immagine più adeguata del Diavolo riconosceva che, in origine, la sua anima era stata venduta a Dio. Nell'infierire su Talleyrand, Chateaubriand pensava di aver sgominato ogni rivale quando scrisse, commentando la sua morte: «M. de Talleyrand, chiamato da lunga data al tribunale supremo, era contumace; la morte lo cercava da parte di Dio, e infine lo ha trovato. Per analizzare minuziosamente una vita che fu tanto guasta quanto quella di M. de La Fayette è stata sana, occorrerebbe affrontare dei disgusti che sono incapace di superare. Gli uomini delle piaghe somigliano alle carcasse di prostitute: le ulcere li hanno corrosi a tal punto che non possono servire alla dissezione». Ma c'era qualcuno che sarebbe andato più in là: Sainte-Beuve. E, secondo il suo stile, non certo abbandonandosi al cupo clangore dell'invettiva, ma celandosi nel sussurro avvelenato di un poscritto: «Dio ci

guardi, se un interesse importante è per loro in gioco, dalla douceur dei corrotti».

Dopo aver siglato la ritrattazione, «si può dire che Talleyrand morì, come i re di Francia, in pubblico». Alle otto in punto apparve Luigi Filippo, accompagnato da Madame Adélaïde. Aveva un abito marrone, gli stivali lustrati, teneva il cappello nervosamente in mano. Nel suo aspetto «: tant soit peu bourgeois» si trovò davanti alla vecchia vestaglia un po' stinta del Principe e alla sua alta fronte. Talleyrand ruppe l'imbarazzo presentando al re, nell'ordine voluto dall'etichetta, i presenti, sino al suo primo valletto, Hélié. Nelle ore successive si accalcò, nel salone vicino alla camera del morente, una piccola folla.

C'era un crocchio di politici, «alcuni con i capelli incipriati, altri con la testa calva, raccolti intorno al fuoco del camino; la loro animata conversazione, seppure condotta a voce bassa, per buon gusto e sensibilità di colui che la dirigeva, riempiva l'appartamento con il suo incessante mormorio». Colmache, segretario del Principe, osservò da una parte, solo e triste, Montrond, antico compagno di vizi e agiotaggi: «sedeva in un dolente silenzio, lontano dagli altri, e sembrava perso nei suoi pensieri, senza prestare attenzione ai vari dettagli della scena che si svolgeva intorno e che, se si fosse svolta altrove, non avrebbe mancato di provocare in lui qualcuna di quelle battute amare e mordaci per le quali era tanto temuto». La bella duchessa di V. stava distesa su un sofà vicino alla finestra, «circondata da uno stuolo di bellimbusti, dall'aria di briganti, molto «jeune France», che stavano inginocchiati sul tappeto accanto a lei o seduti ai suoi piedi sui cuscini del divano». Appena si sentì bisbigliare che il Principe era spirato, nelle sale si fece il vuoto: «Si sarebbe detto che uno stormo di corvi avesse preso il volo, tale era la

precipitazione con la quale tutti si affrettavano a lasciare il palazzo, ciascuno nella speranza di essere il primo a diffondere la notizia nella cerchia o nella coterie di cui egli o ella si trovava a essere l'oracolo». Rimasero allora soltanto

i veri fedeli, quelli che forse rimpiangevano di più il Principe: i domestici. Ciascuno mantenne l'ordine a cui era stato abituato. A un tratto, Colmache vide «il cuoco presentarsi puntualmente all'ora in cui da tanti anni veniva convocato a ricevere disposizioni per il giorno, ma questa volta era seguito da una frotta di marmitons con i loro albiti imma colati e i lunghi coltelli alla cintura. Con passi solenni si avvicinò ai piedi del letto e, dopo essersi inginocchiato tenendo in mano il suo cappello bianco da cuoco, mormorò una breve preghiera: ciascuno asperse la salma con acqua santa, dopodiché tutto il corteo si ritirò in silenzio, come in silenzio era giunto».

LETTERA DA PIETROBURGO

Monsieur le Chevalier, Vi scrivo dopo quattordici mesi in cui ho interrotto ogni corrispondenza. La Neva che mi scorre davanti sembra avermi trascinato nel frattempo ancora più lontano. Dietro le tende di taffetas fiuto la Kamciatka. Le mie furie e intransigenze lo sapete bene convivevano sempre in me con un'allegrezza nativa, che sotto il giogo di una pena vana e continua si avvicina ora a estinguersi. La sera mi faccio condurre in carrozza quasi a forza da quelle stesse dame che mi invaghivano e sento la mia testa sovraccarica, stanca, appiattita sotto l'enorme peso del nulla. Parlo ormai quasi soltanto da solo, anche se mi ripugna una tale inurbanità. Ma qualcosa occorre pur fare: allora mi rinchiudo e leggo, con un trasporto che mi fa fremere, spesso, nella notte, quando mi sorprendo a esecrare ad alta voce esseri estinti e tuttavia orrendamente attivi. E sempre questa lugubre politica si presenta allo spirito, si mescola a tutte le idee e le muta in veleno.

Il più recente fra i miei piaceri fu, qualche mese fa, la visita ai resti di un mammut che è stato trovato dentro un blocco di ghiaccio, alla foce della Lena. Anche se gli orsi bianchi lo hanno in parte divorato, ho potuto accarezzare questo testimone inconfutabile del Diluvio, questa promessa del Fuoco che ci piaga e intenerisce nell'attesa. L'orecchio era ancora tappezzato di pelo. Cinque o sei volte

ho avvicinato il naso a quella carne. Mai il più voluttuoso degli uomini ha aspirato il più delizioso profumo d'Oriente con la soavità del piacere che mi ha causato l'odore fetido di una carne antidiluviana putrefatta. : Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus: davanti a quella carcassa ho sentito ancora lievemente vibrare la dolcezza del dogma, che è il fuso smeraldino attorno a cui è avvinto ogni mio sentimento. Poi ho ripreso a parlare con gli armadi. Dinanzi all'ineffabile ridicolo della filosofia moderna sento che le mie certezze sono come quel mammut intatto nella sua montagna di ghiaccio. E come lui mi lascio lentamente sbranare dagli orsi bianchi delle mie solitarie giornate. Fatemi sapere soltanto questo, mon Chevalier: che cosa si dice, ora, a Parigi? Il Vostro Senatore di San Pietroburgo Sainte-Beuve: come il bon mot divenne il fin mot, e il fin mot si rivelò così amaro che, per decenza, si evitò per lo più di dirlo e lo si confuse con troppi altri mots. Altrimenti la laboriosa marcia del vivere poteva arrestarsi, in una disperata paralisi: «Bisogna avere un po' di illusione nel procedere della vita: quando ne conoscete troppo bene il fin mot, la natura vi toglie di scena, perché si impedirebbe al dramma di andare avanti». «Mettere ogni tanto prima dei pensieri, per farli passare: «Si legge in Lichtenberg, in Meister, o in Mencio»». Il cruccio di Sainte-Beuve: «far passare», insinuare nei suoi articoli quei pensieri, quelle piccole frasi che più gli appartenevano, ma senza attribuirsele, per non farle troppo notare. Altrimenti sarebbero troppo drastiche e troppo esposte, nella loro delicata costituzione: e si aspetta il lettore che saprà penetrare dietro quelle pelli, riconoscere la vibrazione nascosta. Ma il tempo si è vendicato di questa cautela di Sainte-Beuve; lo sguardo scorre sulla superficie dei suoi scritti, una certa irritazione accompagna la sua sordità verso

gli scrittori che non seppe, non volle riconoscere (è la rivendicazione di Proust), e intanto ci si dimentica di considerare la sua stessa opera con quello stesso sguardo lungimirante che gli si rimprovera di aver negato all'opera di altri. Nessuno più di Sainte-Beuve rispettò con fedeltà le convenienze della vita letteraria, nell'agonia dettava ancora qualche riga gentile in risposta a un articolo di Caro («Che dolcezza! che sollievo! quante verità filtrate che si fanno luce, non senza qualche piccolo rimorso!»).

In nessuno quelle convenienze produssero tanto veleno. Parte di esso nutrì i Cahiers postumi, aspri addensamenti di colore; un'altra parte, durante un periodo di tre anni, 1843-1845, migrò verso la Svizzera, dove la «Revue Suisse» di Juste Olivier ospitava le brucianti Chroniques parisiennes di un anonimo che era Sainte-Beuve. Tanto, insinuava l'autore, sornione, «Parigi si agita soltanto per quel che si stampa a Parigi». Così avvenne che, due settimane dopo aver celebrato con devozione la Vie de Rancé di Chateaubriand sulla «Revue des Deux Mondes» («Quando si tratta di M. de Chateaubriand, il critico non è più tale: si limita a raccogliere fiori lungo la strada e a riempirne il suo canestro»), la stessa penna l'accoglieva con sarcasmo sulla «Revue Suisse». Ricordava bene, Sainte-Beuve, come le sonorità cave di Chateaubriand avevano vibrato nella sua giovinezza letteraria, lo rivedeva accanto a Madame Récamier, che «aveva ogni giorno mille invenzioni graziose per rinnovargli e rinfrescargli le lodi», di cui il vecchio melanconico non si saziava: «ella gli radunava da ogni parte amici, ammiratori nuovi. Ci aveva incatenati tutti ai piedi della sua statua con una catena d'oro». A lungo Sainte-Beuve era stato un timido accolito nel delizioso santuario dell'Abbaye-aux-Bois: le sedie si erano disposte in circoli, come orbite planetarie, e Chateaubriand entrava con

il manoscritto dei : *Mémoires d'outre- tombe* avvolto in un fazzoletto di seta. Mai, in quegli anni, paralizzato dalla gloria del maestro e da Madame Récamier, il giovane critico aveva potuto accennare ciò che già gli appariva evidente: che Chateaubriand non tanto aveva a che fare con la religione, con la politica, con il pensiero, quanto con il culto corrosivo di due sole, gelose potenze: la letteratura e le donne. E tanto più Sainte-Beuve rabbriviva, in quanto riconosceva in se stesso una simile vocazione: ma chiusa nel suo studio, o in una sala della Bibliothèque Mazarine, o dispersa nelle scorribande di un anonimo rôdeur parigino, comunque camuffata per sempre in una studiosa grisaglia, con la governante nell'ombra che teneva la borsa. E lì quella vocazione era approdata da anni senza foreste americane, spesse mura nobiliari, itinerari di Terra Santa e lagune. La sua anima, spirando nei versi prematuramente vizzi di Joseph Delorme, possedeva «come solo viaggio quello da Amiens a Parigi, magari con qualche escursione a Rouen durante le vacanze dell'École de médecine». Ma ora rintoccava il momento in cui i giornali inglesi definivano Chateaubriand «the good old man».

Sainte-Beuve traduceva con perfidia: «le vieux bonhomme», e incrudeliva: «Questo si chiama essere al tempo stesso coronato di lauro e del berretto da notte». Di fronte alla Vie de Rancé, questa spettrale e ancora voluttuosa farneticazione, dettata da Chateaubriand, infermo per la gotta, dal suo letto di ferro nella camera della rue du Bac, dove l'unico mobile era una cassa di legno bianco dalla serratura rotta, confondendo le citazioni dai tomi seicenteschi che gli portava un laido segretario bretone con i propri insopprimibili ricordi, che ancora sgorgavano in quell'ulteriore oltretomba, poiché i : *Mémoires d'outretombe* erano già conclusi e le due fedeli, Madame de

Chateaubriand e Madame Récamier, temevano che l'immaginazione dell'amato non avesse più nulla a cui applicarsi, Sainte-Beuve poté annunciare agli svizzeri, con la brutalità di un cronista mondano: «Il Rancé di Chateaubriand è stato una delusione». Poi precisava: «Noi che meno di altri siamo obbligati al rispetto, a causa della distanza da cui parliamo, dobbiamo dire francamente che questo libro, che ci si attendeva tanto semplice e austero, è diventato, per mancanza di serietà e per negligenza, un vero bric-à-brac; l'autore vi getta di tutto, imbroglia tutto e svuota tutti i suoi armadi». Proseguiva con un ghigno: «Le immagini più ridenti, più folleggianti ci investono ad ogni momento e si mostrano a tutti gli angoli, dietro ogni colonna del chiostro, il che faceva dire l'altro giorno a uno spirito giocoso che si tratta davvero di una tentazione di sant'Antonio, tanti sono i diavoli che vi si incontrano, e quali diavoli graziosi! In certi punti si direbbe che nella Trappa si aprano dei passaggi che danno sulle quinte dell'Opéra». Anche i Trappisti non furono soddisfatti: quel libro, scritto per la gloria del loro grande riformatore e per la penitenza dell'autore, non aveva nulla di pio. Anzi, scagliava i demoni sulla Trappa. Il segretario del convento vi avvertì nel fondo «la temeraria credenza in certi racconti calunniosi e inverosimili». L'abbé Dubois, austero storico di Rancé, accusò Chateaubriand di perversa ostinazione nel rifiutare «ciò che non quadra con il suo romanzo». E così era: ultimo vagabondaggio di Chateaubriand, la Vie de Rancé non ha nulla della biografia edificante. Sono pagine che siglano un definitivo atto di resa all'associazione selvaggia, un vizioso frugare nella propria memoria e rimescolare le ombre, fra le rovine del tempo. Il loro procedere è abrupto, intemperante, erratico. Vi si avverte la fatica del pensum virtuoso e l'attrazione di un monologo

dilagante. La prosa accosta pietre di fatti, citazioni e ricordi, unite solo dal muschio. Senza cura di progressione, trascorre da un'ondulata morbidezza agli scorci crudeli e secchi. Questo libro, dedicato a colui che aveva osato scrivere: «Si vive per morire; il disegno di Dio, quando ci dà la gioia della luce, è di privarcene», testimonia un rapace rimpianto per ogni attimo della vita perduta e lascia una sensazione incompatibile con la quiete. E' un congedo che, dietro la penitenza, cerca la memoria del peccato. Nulla è torbido come l'irrequietudine e il tedio dell'uomo vecchio. C'era infine una superstizione troppo blasfema a cui Chateaubriand dava ascolto nel suo libro e certo ad essa alludeva il severo segretario del convento. Era la storia, serpeggiante per quasi due secoli, della testa staccata della duchessa di Montbazon. Amante del giovane Rancé, era «una delle più belle persone che si possano vedere» e, «al ballo, stracciava tutte le altre», ci assicura Tallemant, anche se non era di suo gusto, perché aveva «il doppio delle tette che ci vogliono; e certo erano belle bianche e dure, ma tanto più difficile era nasconderle». Per definirla, Retz scriveva di non aver «mai visto nessuno che, nel vizio, avesse conservato così poco rispetto per la virtù». Si presentò giovanissima a Corte, con tutta la furia delle galanterie e del denaro, che spesso mescolava e allora «l'avidità raffreddava le sue voluttà senza interromperle». Diceva che a trent'anni non sarebbe stata più buona a niente e che allora l'avrebbero dovuta buttare nel fiume. Ne aveva trentacinque alle nozze della principessa Marie, e ancora la sua bellezza dominava ogni altra. Rancé, di quattordici anni più giovane di lei, era già a-446 bate quando cominciò ad amarla: si presentava con una lunga capigliatura arricciata, due smeraldi ai polsi, un diamante al dito, la spada al fianco, due pistole sull'arcione, indossando un giustacuore violetto di

stoffa preziosa. In un libello «sui veri motivi della conversione dell'abate della Trappa», scritto da Larroque per diffamare Rancé e pubblicato nel 1685, si faceva risalire la svolta nella sua vita alla morte improvvisa di Madame de Montbazon: «Vi ho già detto che l'abate della Trappa era un uomo galante e che intratteneva varie relazioni tenere. L'ultima che si manifestò fu con una duchessa famosa per la sua bellezza, la quale, dopo aver fortunatamente evitata la morte nel passare un fiume, la incontrò pochi mesi dopo. L'abate, che di quando in quando andava in campagna, era appunto lì allorché avvenne questa morte imprevista. I suoi domestici, che non ignoravano la sua passione, si preoccuparono di nascondergli tale triste evento, che egli apprese al suo ritorno... Salì dritto all'appartamento della duchessa, dove gli era concesso di entrare a qualsiasi ora, e invece della dolcezza che si riprometteva di godere vi scorse come primo oggetto una bara che capì essere quella della sua amante vedendo la testa di lei tutta insanguinata che per un caso era caduta da sotto il drappo con il quale l'avevano coperta con grande negligenza, testa che avevano staccata dal resto del corpo per guadagnare in lunghezza ed evitare così di fare una nuova bara che fosse più lunga di quella di cui si erano serviti». Altri insinuarono che la testa di Madame de Montbazon fu allora rapita da Rancé e lo accompagnò attraverso i gradi della sua conversione e della disciplina claustrale, sempre accanto a lui nella cella. Anni dopo, una voce pretese che alla Trappa si mostrava la testa di Madame de Montbazon nella stanza dei successori di Rancé. Il teschio che appare nei ritratti di Rancé, fra le carte, gli in-folio e il crocefisso, quel teschio nel cui silenzio si condensava la regola della Trappa, non sarebbe stato un'immagine della morte ma l'insostituibile feticcio di colei che «tanto spesso si era chinata sul grembo della vita».

L'impudente Chateaubriand finge di discutere con acribia di filologo sull'attendibilità di questa leggenda. E vuole persino proporre una soluzione plausibile: che la decollazione fosse dovuta a ragioni di studio anatomico, non già all'avarizia di chi voleva risparmiare una bara. La conclusione è comunque netta: «Tutti i poeti hanno adottato la versione di Larroque, tutti i religiosi l'hanno respinta». Qui si dividono le acque: proprio nel suo ultimo libro, che doveva metterlo in scena quale penitente, Chateaubriand si era riservato la rivelazione più empia: egli sarebbe stato, in questo caso, e come sempre, dalla parte di quelli che credono più alla leggenda che alla religione, di quelli per i quali la religione stessa è innanzitutto una leggenda. Finalmente ammetteva di essere innanzitutto uno scrittore. Prima di congedarsi, depose la testa di Madame de Montbazon nella cella del riformatore della Trappa. Questa volta, era davvero l'ultimo pezzo del suo bric-à-brac.

Poi chiuse i suoi armadi. «Che cosa avete fatto in questi quarant'anni?». Le labbra del Trappista si dischiusero un attimo per rompere il silenzio: «: Annos aeternos in mente habui». : M. de Saint-Louis: Sono sempre stato un soldato, e avevo ancora il mio reggimento, che servì sotto Turenne, quando mi recai per la prima volta alla Trappa: era nei miei paesi, soffocata fra colline e stagni, nell'antica foresta del Perche. Grandi foglie solitarie scivolavano sull'acqua come su un pavimento di piombo. Pari assenza di vita non avevo mai incontrato, se non all'Escorial. Mi era stato riferito che Rancé, nostro Monsieur de la Trappe, era minacciato dai nemici della sua riforma, che rendeva onore al silenzio. Gli offrii i miei servigi per difenderlo. Non mi rifiutò, non mi accettò, non sorrise neppure. Passò ancora tempo, prima che vendessi il mio reggimento al primogenito di Villacerf e tornassi da Rancé a chiedergli accoglienza alla

Trappa. Mi alloggiò in un edificio che aveva fatto costruire fuori dalla cinta del monastero. Un giorno mi disse la frase che per più di tren-448 t'anni avrebbe determinato la mia condotta: «Fatevi una regola, mite quanto volete, purché le siate fedele». Mi disse anche una volta, con un bagliore del gentiluomo che aveva amato Madame de Montbazon, la più bella dei nostri anni, e la più insolente nel vizio, che proprio io, con il mio lungo uso del mondo, conoscevo già le umiliazioni che mi attendevano: poiché gli uomini accanto ai quali viviamo in mezzo al mondo sono gli strumenti scelti da Dio per umiliarci, quindi in un solo istante di quella vita si subiscono spesso le mortificazioni che un monaco incontra nel corso di anni. Fui disperato a lungo, immobile nel mio alloggio ai margini della vera regola. Ma un giorno, in quei silenzi, vidi passare il mondo con il soffio del vento. Era leggero e inconsistente, vuoto. La regola aveva agito. E fui allora di nuovo felice con le mie armi, in una guarnigione sperduta ai confini della terra, dove si sente ancora qualche canzone di soldati e qualche cassa che rotola, mentre si aspetta che il rumore finisca.